

Hieroklész
KOMMENTÁR
A PÜTHAGOREUS ARANYVER SHEZ
•
A GONDVISELÉS

ELECTA

Sorozatszerkesztő
BÖRÖCZKI TAMÁS

Hieroklész

KOMMENTÁR
A PÜTHAGOREUS
ARANYVERSEZ



A GONDVISELÉS

Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta
Steiger Kornél

Gondolat Kiadó
Budapest

A kötet megjelentetését a Magyar Tudományos Akadémia támogatta.



A fordítást lektorálta Guba Ágoston

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

Hungarian translation © Steiger Kornél, 2018
© Gondolat Kiadó, 2018

A címlapon: szirénalak attikai feketealakos külixen,
Kr. e. 6. század (The Walters Art Museum, Baltimore, lt. sz. 48.37)

*www.gondolatkiado.hu
facebook.com/gondolat*

A kiadásért felel Bácskai István
Felelős szerkesztő Böröczki Tamás
A borítót tervezte Kismarty-Lechner Zita
Tördelő Lipót Éva

ISBN 978 963 693 893 2
ISSN 1788-9553

TARTALOM

A püthagoreusok <i>Aranyverse</i>	7
Hieroklész, a filozófus kommentárja a püthagoreus <i>Aranyverse</i> hez	11
A gondviselés	99
Utószó	121

A PÜTHAGOREUSOK ARANYVERSE

- 1 Először a halhatatlan isteneket, ahogy a törvény elrendeli,
tiszteld, és becsüld az esküt, aztán a fenséges hérószokat,¹
és a földi daimónokat² becsüld, bemutatva a törvény előírta áldozatokat.
Tiszteld szüleidet, valamint a közeli rokonokat.
- 5 A többi ember közül az legyen barátod, aki erőnyben kiemelkedik.
Fogadd meg jóindulatú szavait és segítő tetteit,
és ne gyűlöld meg barátodat apró hiba miatt,
amíg csak képes vagy rá, mert a képesség és a szükségszerűség egymás
közelségben lakozik.
- Légy tudatában ezeknek, és szokd meg, hogy úrrá légy a következőkön:
- 10 legelőször a gyomor és az alvás örömein, aztán a bujaságon
és az indulaton. Ne cselekedj hitvány dolgot, se ha mással vagy,
sem egyedül. Mindennél inkább önmagad előtt szégyenkezz!
Aztán gyakorold az igazságosságot tetteiben és szavakban,
és szokd meg, hogy semmivel kapcsolatban ne viselkedj értelmetlenül,
- 15 de tudd mégis, hogy a végzet rendelése az, hogy mindenki sorsa a halál.
Az anyagi javakat azonban hol megszerezzük, hol meg elveszítjük.
Ami fájdalom az istentől küldött sorsesemények révén a halandókat éri,
annak rád kiszabott részét viseld türelmesen, ne méltatlankodj miatta.
De helyes orvosolnod, amennyire képes vagy rá. Gondold meg:

¹ A hérószok eredetileg a hajdankornak azok az emberei, akiknek az egyik szülője isten volt. Ilyen például Akhilleusz, aki Thetisz istennő és a halandó Péleusz fia, valamint Héraklész (Zeusz és Alkméné fia), továbbá a Dioszkuroszok, Kasztór és Polüdeukész (Zeusz és Léda ikerfiai – más mítoszvariáns szerint Kasztór apja a halandó Tündareosz). Származásuk folytán mintegy közbül állnak az isteni és az emberi létezés között, Hieroklész a kommentárjában (I. 9; III) ezt a közbülállásukat hangsúlyozza.

² A *katakthonioi daimonesz* valójában „föld alatti daimónokat” jelent, azaz vagy az alvilági istenekre (Hádész, Perszephoné és az Erinnüszök), vagy az ott tartózkodó emberi lelkekre utal. A fordításban itt Hieroklész intencióit követem, aki „földi”-nek értelmezi a *katakthoniosz* jelzőt, és a régmúltak azokat a kiváló embereit tekinti „földi daimónoknak”, akik tanításuk és életmódjuk révén emelkedtek fölébe a mindennapi emberi létezésnek (*Kommentár IV*).

- 20 a jó embereknek a sors nem ad ebből sokat.
Az emberek sok szava jut el hozzánk, hitvány is, derék is:
ne döbbenj meg ezeken, és ne engedd,
hogy gátoljanak téged. Ha valami hamis hangzik el,
türelmesen vonulj vissza. Minden esetben így tégy, ahogy mondom:
- 25 senki se bírjon rá se szavakkal, se tettekkel,
hogy olyasmit tégy vagy mondj, ami nem jó neked.
Fontold meg a dolgot még megtétele előtt, nehogy ostobaság történjen.
Hitvány ember szokása, hogy esztelen dolgokat cselekszik és beszél.
Olyan dolgokat vigyél véghez, amiket később nem fogsz megbánni.
- 30 Semmi olyat ne cselekedj, amihez nem értesz, hanem tanuld meg
mindazt,
amit csak tudnod kell, és így a legderűsebb életed lesz.
A testi egészséget sem szabad elhanyagolni,
hanem mértéket kell tartani az ivásban, étkezésben és edzőgyakorlatokban:
a mértéken azt értem, amit nem bánsz meg.
- 35 Olyan életmódhoz szokj hozzá, amely tiszta és egyszerű,
és óvakodj attól, hogy olyasmit tégy, ami irigységet szül.
Ne költskezz mértéktelenül, mint az teszi, aki nem ismeri a helyénvaló
dolgokat,
de szűkmarkú se légy: legjobb mindenben a mérték.
Azokat tedd, amik nincsenek ártalmadra, és vess számot velük, mielőtt
megteszed.
- 40 Ne engedd az álmot lágy szemhéjadra nehezedni,
amíg számot nem adtál háromszorosan minden aznapi tetréről:
„Hol térültem el? Mit követtem el? Mely kötelességemet hanyagoltam el?”
Első tettednél kezdve haladj sorban, majd ezután
ha hitványakat követtél el, korhold magad, ha jókat, örvendj!
- 45 Ezekkel fáradozz! Ezeket gyakorold! Ezeket kell szeretned.
Ezek helyezni majd téged az isteni erény nyomába.
Esküszöm arra, aki lelkünkbe helyezte a tetraktüsz,³
az örök természet forrását. Láss munkához,
az istenekhez fohászkodva a szerencsés befejezésért. Ha ezekhez tartod
magad,
- 50 meg fogod ismerni a halhatatlan istenek és a halandó emberek
közötti kapcsolatot: azt, hogy ez hogyan hat át minden dolgot és hogyan
uralja őket.
Megismered, ahogy helyénvaló, a mindenben azonos természetet.
Így nem fogsz várakozni a nem-várhatóra, és nem marad rejtve előtted
semmi.
Felismered, hogy az embereknek saját maguk által választott bajuk van,

³ A tetraktüsz jelentését és értelmezését lásd a *Kommentár XX.* fejezetében.

- 55 ezért nyomorultak, akik a közelükben lévő jókat nem látják
és nem is hallják meg. Kevesen ismerik a rosszaktól való szabadulást.
Az efféle sors árt az elméjüknek: hengerek módjára
gördülnek ide-oda számtalan baj közepette.
Mert nem tudják, hogy gyászos, nyomukban járó viszálytól szenvednek,
amely
- 60 velük született, és amelyet nem fokoznunk kell, hanem hátrálva
menekülnünk előle.
Zeusz atya, megszüntethetnéd e sok rossz mindegyikét,
ha megmutatnád mindannyiuknak, hogy milyen daimónjuk van.
De te légy nyugodt, mert isteni eredetű a halandó fajta,
amelynek a szent természet feltárva megmutatja a misztériumok
mindegyikét.
- 65 Ha ezekben részesülsz, megtartod azt, amit tanácsolok neked,
meggyógyulsz, lelkedet pedig megszabadítod ezektől a kínoktól.
De tartózkodj az étkektől, amelyekről beszéltünk a tisztulások
és a lélek eloldozása során, tégy különbséget közöttük és vizsgáld meg
mindegyiket,
ráhagyatkozva a legkiválóbb ismeretre, a fogathajtóra.⁴
- 70 És miután megváltál a halandó testtől, a szabad aithérbe érsz,
halhatatlan isten leszel, örök életű, többé már nem halandó.⁵

⁴ A „fogathajtó” (*héniochosz*) a platóni *Phaidrosz* lélekfogathasonlatának (246b) al-lúziója: az emberi lélek egy kétlovas fogathoz hasonlatos, amelyet a fogathajtó irányít. Az egyik ló derekas és könnyen irányítható, a másik ellenben engedetlen. Ebben a hasonlatban a két ló a lélek irracionális részeinek, a fogathajtó a racionális értelemnek feleltethető meg. Ha a hasonlatot az *Állam* IV. könyvének lélekfelosztása szerint értelmezzük, akkor a derekas ló az indulatos lélekrészt, az engedetlen pedig a vágyakozó lélekrészt reprezentálja. Ha a fogathajtó ura a kocsijának, akkor a derekas ló segítségével az engedetlent is engedelmességre tudja szoktatni.

⁵ Vö. „Halhatatlan istenként, többé már nem halandóként / jövők-megyek mindnyájatok közt” (Empedoklész B 112. 4b–5a).

☐ HIEROKLÉSZ, A FILOZÓFUS KOMMENTÁRJA A PÜTHAGOREUS ARANYVERSEZ

PROOIMION

[1] A filozófia az emberi élet megtisztítása¹ és tökéletessé tétele;² megtisztítása az anyagban lévő irracionálitástól és a halandó testtől, valamint tökéletessé tétel: visszanyerése a saját boldog életünknek, amely az istenhez való hasonlóságra³ vezet. Ezek teljesítésére leginkább az erény és az igazság⁴ termett: az előbbi a szenvedélyek mértéktelenségét száműzi, az utóbbi az isteni formát⁵ biztosítja azok számára, akik természetüknek köszönhetően rátermettek még ennek a befogadására is. [2] Ehhez a tudáshoz, amely tisztává és tökéletessé tesz majd bennünket, röviden megfogalmazott szabályokra, afféle szakszerű aforizmákra van szükség, hogy rendben, a megfelelő úton jussunk el a boldog élet tökéletessé tételéhez. Az efféle, a filozófia egészét átfogó szabályok között az úgynevezett püthagoreus *Aranyverset* joggal soroljuk az elsőrangúak közé. Felöleli ugyanis mind a cselekvésre vonatkozó, mind a kontemplatív filozófia egészének egyetemes tételeit, amelyeknek köszönhetően az ember szert tehet az igazságra és az erényre, megtisztulhat, és szerencsésen elérheti az istenhez való hasonlóságot, és – ahogy a platóni Timaios, a püthagoreus tanítások szabatosan szóló mestere mondja – egészséges és teljessé válva eljuthat korábbi állapotába.⁶

[3] Először a cselekvésre vonatkozó erény területén lát el intelmekkel. Elsőként ugyanis a bennünk lévő irracionálitást és elhamarkodottságot kell rendbe szednünk, és csak ezek után fordulhat figyelmünk az isteni dolgok

¹ Platón: *Phaidón* 66b–67b; 69b–c; 114 c.

² Mivel az ember racionális lélekkel rendelkező lény, az „emberi élet”: a racionális lélek élete. A „tökéletessé válás” vagy „teljesség” (*teleiotesz*) a lélek eredeti, a testtől még nem befolyásolt állapota, amelyet az anyagi világba való leköltözése megzavart ugyan, de a filozófia segítségével visszanyerhető.

³ Platón: *Theaitétosz* 176b.

⁴ Hieroklész szerint a püthagoreusok a filozófiát két részre osztották. Ezek: a „cselekvésre vonatkozó filozófia” (*philosophia praktiké*) – vagyis az etika – és a „kontemplatív filozófia” (*philosophia theóretiké*). Ez utóbbi a kozmosz megalkotásával és berendezkedésével foglalkozó metafizika. Szövegünkben az „erény” az etikát, az „igazság” a metafizikát reprezentálja.

⁵ Vagyis az istenhez való hasonlatosságot.

⁶ *Timaios* 42d; 44c.

ismerete felé. Mert ahogy csipás és ki nem mosott szemmel nem vagyunk képesek szemlélni az erős fényű tárgyakat, ugyanúgy lehetetlen, hogy erény híján a lélek visszatükrözze önmagában az igazság szépségét: az isteni törvény nem engedi, hogy tisztátalan érintsen tisztát.⁷ A cselekvésre vonatkozó filozófia eredményezi az erényt, a kontemplatív pedig az igazságot. Ennek megfelelően a költeményben is azt találjuk, hogy a cselekvésre vonatkozó filozófiát emberi erénynek nevezi, a kontemplatívát pedig isteni erényként magasztalja. A polgári nevelésre⁸ vonatkozó intelmek után kerül ez szóba, ahol ezt mondja: „Ezekkel fáradozz! Ezeket gyakorold! Ezeket kell szeretned. Ezek helyeznek majd téged az isteni erény nyomába.”⁹

[4] Először emberré kell válnod, és azután istenné. Az embert a polgári erények teszik jó emberré, istenivé pedig az isteni erényhez fölemelő ismeretek teszik.¹⁰ Akik erre a fölemelkedésre vállalkoznak, azoknak a nagyobb feladatok végrehajtását megelőzően az előbb sorra kerülő kisebb feladatokat kell megoldaniuk. Ezért ebben a püthagoreus tanításokat tartalmazó költeményben is előbb az erényekre vonatkozó intelmeket nyújtja a beszéd, és úgy vezet bennünket, hogy életünk kiváló kezelésétől elindulva emelkedjünk fel az istenhez való hasonlóságig. A költeménynek az a célkitűzése és a felépítése, hogy minden más olvasmányt megelőzően beléhelyezze a tanítványokba a filozófiai karaktert.¹¹

Jelzője, az „arany” pedig onnan származik, hogy verssoraiban az igen kiváló és isteni dolgok vannak benne. Hiszen ilyen értelemben nevezzük aranynak az emberi fajta legkiválóbb nemzedékét is,¹² amikor az anyagok analógiájára fogjuk fel a jellemek különbségét. [5] Az arany ugyanis tiszta, nem járja át a föld, mint a rokon, sorrendben utána következő fémeket, például az ezüstöt, a bronzot és a vasat, amelyekkel szemben az a kiemel-

⁷ Phaidón 67b.

⁸ A „polgári nevelés” (*politiké agógé*): az etika.

⁹ 45–46. sor.

¹⁰ A „polgári erények” (*politikai aretai*) az emberi közösségben folytatott tevékenységeinket szabályozó sarkalatos erények (bölcesség, bátorság, mértékletesség, igazságosság). Az „isteni erény” (*theia areté*) az, amely az istenhez való hasonlatosságot teszi számunkra lehetővé. Ez az erény tudományokat foglal magába: a matematikát és a dialektikát, lásd XVI. 21.

¹¹ A mondat kétféleképpen érthető: (1) Az *Aranyvers* ismerete a tanítvány elméjébe beléhelyezi a filozófiai gondolkodás paradigmáját; (2) az *Aranyvers* megismerése a tanítványt a filozófus karakterével ruhazza föl. – A „minden más olvasmányt megelőzően” az újplatonikus oktatásnak arra a gyakorlatára utal, hogy a tanítvány előbb Arisztotelész, majd Platón filozófiai tanításával ismerkedik meg a művek olvasásán és a mesternek a szövegekhez fűzött kommentárjain keresztül. Mindezt azonban megelőzi egy propedeutika gyanánt használható mű kommentálása, amely a kezdő tanítványokat elemi etikai és metafizikai ismeretekkel látja el. Hieroklésznak ez a kommentárja ugyanúgy a propedeutikát szolgálja, mint Szimplikiosznak az epiktétosz *Kézikönyveskéhez* fűzött magyarázatai.

¹² Hésziodosz: *Munkák és napok* 109–126.

kedő tulajdonsága is megvan, hogy egyedül az arany nem rozsdásodik, míg az összes többi fém, amilyen mértékben tartalmaz földet, olyan mértékben rozsdásodik. Mivel pedig a földszerű rozsdá az anyagban jelen lévő rossznak felel meg, az emberi fajta szent és tiszta nemzedékét, valamint a hitvényságtól teljesen mentes jellemet méltán nevezzük aranynak. Ugyanígy ezt a költeményt is, amely teljes egészében kiváló alkotás, az „arany” és „isteni” címekkel látták el. [6] Mert nem olyan mű ez, amelynek egyik része kiváló, másik része meg nem az, ahogy más alkotások némelyike, hanem a költemény teljes egésze egyenletesen hibátlan jelleget mutat, az istenhez való hasonlúhoz vezet föl bennünket, és feltárja a püthagoreus filozófia legteljesebb célját, ahogy ez majd egyes részeinek értelmezésekor kitűnik. Fogjunk hát most hozzá az első sorokkal kezdve!

I (1–2)

Először a halhatatlan isteneket, ahogy a törvény elrendeli, tiszteld

[1] Mivel minden erény vezére az istenfélelem, amely az isteni okra utal,¹³ ezért helyes, hogy a költeménybe foglalt törvények közül is az erre vonatkozó intellem álljon az élen, hogy a mindenségben lakozó isteneket megfelelően kell tisztelnünk. Ezt a rangsort a teremtés törvénye a létezésükkel együtt vezette be azáltal, hogy némelyiküknek az első szférában, másoknak a második szférában jelölte ki a helyét, megint másoknak a harmadikban, és így sorban egészen addig, amíg az égi köröket teljesen el nem foglalták.¹⁴ [2] Az ugyanis, hogy oly módon ismerjük őket, ahogy a teremtetők és atyjuk kiszabta sorrendjüket, az olyan emberek osztályrésze, akik az isteni törvényt követik és megadják az isteneknek a valódi tiszteletet: méltóságukat a róluk való gondolkodásban se nem eltúlozva, se nem kisebbitve, hanem pontosan olyannak tekintve őket, amilyenek, abban a sorrendben, ahogy a helyük ki lett jelölve az őket létrehozó istenhez viszonyítva, akit az istenek istenének, a legfelségesebb és legjobb istennek nevezhet az ember. [3] A világteremtő és a legjobb mesterként működő isten valódi rangját csupán olyan módon ismerhetjük fel, ha úgy tekintünk rá, mint az istenek létezésének okára és a változás nélkül való racionális lények teremtetőjére. Ezeket nevezi ugyanis a

¹³ Így értendő: az istenfélelem (*euszebeia*) az erények végső okára, az istenre utal.

¹⁴ Az antik csillagászat nyolc égi szférát különböztet meg. Ezek: az állócsillagok ege, a Szaturnusz, Jupiter, Mars, Merkúr, Vénusz, Nap és Hold szférája. A püthagoreusok az égitesteket – amelyek ezekben az égi szférákban mozognak – isteneknek tekintették (Diogenész Laertiosz VIII. 27).

költemény halhatatlan isteneknek, akik mindig és egyformán¹⁵ a világteremtőt istennel foglalkoznak gondolataikban, mindig az ő javára vannak tekintettel, létüket és jóllétüket osztatlanul és állandó formában¹⁶ kapják tőle, mivel sértetlen és romolhatatlan képmásai a világteremtő oknak. [4] Illik ugyanis az istenhez, hogy önmaga ilyen képmásait is megalkossa, nem csupán olyanokat, amelyek változékonyak és fogékonyak a rosszra, mint az emberi lelkek. Ez utóbbiak a legalsó nemébe tartoznak azoknak a racionális természetű létezőknek, amelyeknek legmagasabb rendű példányai a halhatatlan istenek. Őket az emberi lelkektől megkülönböztetendő nevezzük „halhatatlan isteneknek”, minthogy nem halnak meg – a szónak abban az értelmében, hogy elveszítenék isteni, boldog életformájukat –, és soha nem feledkeznek meg sem önnön lényegükről, sem atyjuk jóságáról. [5] Az emberi lélek azonban alá van vetve ezeknek az affekcióknak, minthogy némelykor gondol ugyan az istenre és átérzi önnön méltóságát, olykor azonban megfélemedzik róla. Ezért joggal nevezik az emberi lelkeket „halandó isteneknek”, minthogy némelykor meghalnak amiatt, hogy az isten elől menekülnek – vagyis elveszítik isteni életformájukat –, máskor pedig felélednek amiatt, hogy az isten felé fordulnak, és így az egyik esetben *élik* az isteni életet, a másik esetben meg *halják*: így képesek halhatatlan lény létükre halandó sorsban részesülni, nem abban az értelemben, hogy kilépnek a nemlétbe, hanem hogy elveszítik a létezés helyes formáját.¹⁷ [6] A racionális lénynek ugyanis az istentelenség és a tudatlanság a halála, amelyet nyomon követ az affekciók fékevesztett háborgása az élet során. Mert aki nem ismeri a magasabb rendűeket, az szükségképpen az alacsonyabb rendűeket szolgálja, amelyekből aztán megszabadulni másként nem lehetséges, mint az ész és az isten felé történő odafordulásunk révén, amely a visszaemlékezésnek köszönhető.¹⁸

Közből az úgynevezett „halhatatlan istenek” és azok között, akiket „halandó isteneknek” nevezünk, szükségképpen jelen van az isteneknek¹⁹ egy olyan fajtája, amely tiszteletre méltóbb az embernél, de fogyatékosabb az istennél, és közbülső helyzeténél fogva összeköti egymással a szélsőket, és ezáltal a racionális világteremtés egésze megfelelően kapcsolódik össze önma-

¹⁵ Mindig és egyformán: *aei kai hószautósz*; vö. XXVII. 7.

¹⁶ Osztatlanul és állandó formában: *amerisztósz te kai atreptósz*; vö. *A gondviselés, cod.* 251. 7. fejezet.

¹⁷ Vö. Hérakleitosz B 62: „Halhatatlan halandók, halandó halhatatlanok: élik ezek halálát, halják ezek életét.”

¹⁸ A racionális emberi lélek még halandó testének felöltése előtt fordult az értelem (*nusz*) és az isten felé – pontosabban: eleve „feljük fordulva” létezett. Erre az állapotrara kell most, földi élete során visszaemlékeznie.

¹⁹ Dillon (idézi: Schibli) az „isteneknek” szót itt betoldásnak tartja. – Az a gondolat, hogy a daimón köztes lény az isten és az ember között, Platónról ered (*A lakoma* 202c). Az elképzelés metafizikai és etikai implikációit később a középső platonikus filozófusok igyekeztek kifejteni, vö. Plutarkhosz: *De genio Socratis*; Apuleius: *De deo Socratis*; Türoszi Maximosz: *Orationes*.

gával. [7] Ez a közbülső fajta nincs teljes tudatlanságban az istenre vonatkozó ismeret tekintetében, de nem rendelkezik rendületlen és mindig ugyanolyan tudással sem erre vonatkozóan, hanem mindig ismeri ugyan őt, ám figyelme egyszer így, máskor meg úgy irányul rá, van, hogy jobban, és van, hogy kevésbé. Szakadatlan istenismerete révén fölötte áll az emberi fajtának, de azáltal, hogy ez az ismerete nem mentes a változástól és nem is mindig ugyanolyan, alatta marad az isteninek.²⁰ Természeténél fogva közbülső, és nem az emberből vált jobbá valamiféle előrehaladásnak köszönhetően, és nem is hanyagsága miatt süllyedt le az isteniből egy köztes helyzetbe. [8] Hiszen az első, a második és a harmadik fajtát a világtéremtő isten természetből fogva eleve különbözőknek alkotta, amelyek nem keverednek egymással, és erény meg hitványság révén sem változtatják rangsorukat. Ezek a lényegük szerint örökké fennálló létezők a velük együtt megjelenő rangsornak megfelelően el vannak különítve fajták szerint. Mert ahogy Ott²¹ a rangsor meghatározza a tökéletes bölcsesség első, középső és utolsó tagjait (abban áll ugyanis számára a bölcsesség mibenléte, hogy az alkotást rendben és teljességben végzi, úgyhogy a bölcsesség, a rend és a teljesség így lépnek fel), hasonlóképpen ebben a mindenségben is mindaz, ami az isten elsődleges gondolatának következtében jött létre, az elsődleges a kozmoszban, ami a közbülső gondolat következtében, az közbülső, és ami a gondolat határán állóhoz hasonlatos, az az utolsó a racionális létezők között.²² [9] Az egész racionális berendezkedés ugyanis a maga pusztulás nélküli, vele természetes egységet alkotó testével együtt a világtéremtő isten egészének hasonmása.²³ Ami Ott a legfelső rész, az a kozmoszban az első, keveretlenül tiszta képmás; ami Ott a közepet alkotja, az itt közbülső képmás; és ami az istenségben a végső, az a harmadik és utolsó helyen áll a racionális lények sorában. E három fajta közül szövegünk az elsőt jelöli meg „halhatatlan istenekként”, a középsőt „fenséges hérószokként”, a legutolsót „földi daimónokként”, ahogy kicsit alább látni fogjuk.²⁴ [10] Most azonban térjünk vissza az elejére. Mi az a „törvény”, és mi a törvény szabta *rend* és az ennek a rendnek megfelelően kinyilvánított *tisztelet*? A törvény a világalakító ész és az isteni akarat, amely szakadatlanul létrehoz és állandóan megtart mindent. A törvény szabta rend az, ami a mindenség atyjától és teremtőjétől kerül a világba a halhatatlan istenekkel együtt, és közöttük némelyeket rangban elsőrendűként, másokat másodrendűként jelöl

²⁰ A daimónok létmódjára és tudására vonatkozóan lásd *A gondviselés, cod.* 251. 7.

²¹ Ti. az intelligibilis világban, vö. XIV. 1.

²² Az isten teremő aktusa nem fizikai, hanem gondolati tevékenység (*noészisz*), amely nem időben zajlik, hanem öröktől fogva való, szakadatlan.

²³ A „racionális berendezkedés” (*logikosz diakosmosz*) a testetlen, intelligibilis kozmosz, a „pusztulás nélküli test” a látható, testtel rendelkező kozmosz.

²⁴ A III. és IV. fejezetben. A „fenséges hérószok” azonosak a daimónokkal, „földi daimónoknak” pedig szövegünk a bölcs és lélekben megtisztult embereket nevezi, akik már szert tettek az istenhez való hasonlatosságra.

ki. [11] Hiszen ha a racionális berendezkedésben ezek az istenek legfeljebb állnak is, azért mégiscsak különböznek egymástól, és némelyikük istenibb jellegű a többinél. A lényegüknél fogva meglévő föl- és alárendeltségük fejeződik ki az égi szférák sorrendjében, amelyben megkapták a lényegüknek és képességüknek megfelelő elhelyezkedést úgy, hogy a törvény az ő lényegükön alapul, és rangjuk a méltóságuknak felel meg. [12] Nem az történt ugyanis, hogy véletlenszerű egymásutánban jöttek létre, és ezután lettek megkülönböztetve egymástól, hanem sorba rendezve léptek a létezésbe a teljes égboltnak mint valami egyetlen élőlénynek a különböző részeiként, egymáshoz viszonyított helyzetüket a fajtájuk szerinti különbségben és egy- szersmind összehangoltságban megőrizve, úgyhogy elhelyezkedésük változása soha nem volna elképzelhető a világmindenség elpusztulása nélkül. Ez pedig lehetetlen, hogy bekövetkezzék, ameddig az első okuk teljesen változatlan és mozdulatlan, amíg szubsztanciáját a működésével azonosként birtokolja és jó-sága nem máshonnan szerzett vonása, hanem lényegileg sajátja,²⁵ amelynek révén mindent a helyes létezés irányába vezet. [13] Hiszen mindent létrehozó tevékenységének nincs más észszerű oka, mint lényegéből fakadó jó-sága. „Jó ő – mondja [Platón] –, a jóssággal pedig nem fér össze soha semmi irigység semmi tekintetben.”²⁶ E mindenség megteremtésének azok az okai, amelyekről meg szokták említeni, hogy szemben állnak a jóssággal, inkább az emberi körülményekhez illenek, nem pedig istenhez. [14] Mivel az isten lényegénél fogva jó, ezért a hozzá leginkább hasonló teremtményeket természetüknek megfelelően elsőként teremtette, majd másodiknak azokat, amelyek közepesen hasonlók hozzá, végül a hasonlatosságot mutató lények közül harmadiknak és utolsóként azokat, akikben ez a hasonlóság a leginkább hiányos módon van jelen. A teremtmények szubsztanciájának megfelelő volt a rangsoruk is, úgyhogy a természetből magasabb rendű fölé van rendelve az alsóbbrendűnek mind a teljes genuszok esetében, mind pedig az egyes dolgok esetében, amelyek az adott genuszon belül fajtájuknak megfelelő alá-fölérendeltséget mutatnak. [15] Hiszen nem sorsolás útján tett szert minden dolog a sorrendjére, és nem is szabad választásuk változása útján,²⁷ hanem a teremtés törvényei révén lettek különbözővé és részesültek olyan sorrendben, amely megfelel természet adta rangjuknak. Ezért az „ahogy a törvény elrendeli, tiszteled” intelmét úgy kell felfognunk, hogy nemcsak a halhatatlan istenekre vonatkozik, hanem egyaránt a fenséges hérószokra és az emberi lelkekre is. Minden genuszban ugyanis egymásnak alá- és fölérendelt fajták sokasága van benne. A racionális lényeknek ilyen a természetük és a rendjük. [16] Micsoda hát a törvény, és a törvényt követő tisztelet? Mondjuk el

²⁵ Az isten teremtő és gondviselő működése nem járulékos tulajdonsága, hanem azonos a lényegével. Vö. *A gondviselés*, *cod.* 251. 17.

²⁶ Platón: *Timaios* 29e. Kövendi Dénes fordítása.

²⁷ A „szabad választás” (*proairesis*): az akarat.

megint: a törvény az isten változatlanul működő és világenderemtő tevékenysége, amely az isteni genuszokat létrehozza és örök, változás nélküli rendjüket megszabja. A törvénynek megfelelő tisztelet a tiszteletre méltó lények szubsztanciájának ismeretében áll, valamint abban, hogy a lehető leginkább igyekszünk hasonulni ehhez a szubsztanciához.²⁸ Mert amit az ember csodál, azt utánozza is, amennyire képes rá, és tiszteletét az isten iránt, aki nem szorul rá semmire, úgy fejezi ki, hogy elfogadja a tőle kapott javakat. [17] Hiszen nem úgy tiszteled az istent, hogy te adsz neki valamit, hanem úgy, hogy ha méltóvá válsz a tőle kapott dolgok elfogadására. Ahogy a püthagoreusok mondják,²⁹ „a leghelyesebben úgy tiszteled az istent, ha őhozzá hasonlóvá teszed az értelmet”, és „aki úgy tiszteli az istent, mint olyan lényt, aki bármire is rászorul, az anélkül, hogy ez tudatosulna benne, nála magasabb rendűnek tartja magát”. „A fényűző áldozati ajándékok sem számítanak az isten iránti tisztelet jelének, ha nem istenfélő érzülettel lesznek bemutatva. [18] Az esztelenek ajándékai és áldozati tárgyai ugyanis csupán a tüzet táplálják és felajánlott tárgyaik a templomfosztogatók vagyonát gyarapítják, az erős alapokkal rendelkező, az istentől származó gondolkodásmód ellenben összekapcsol az istennel. Hiszen a hasonló szükségképpen a hasonlóhoz húz.” Ezért „egyedül a bölcslet nevezzük papnak, egyedül őt mondják istenszeretőnek, egyedül ő tudja, miként kell imádkozni”. Hiszen egyedül az ért hozzá, hogy kifejezze tiszteletét, aki nem zavarja össze a tiszteletre méltó dolgok méltóságát, aki elsősorban önmagát ajánlja fel áldozatul, saját lelkét az isten szobrává faragja és saját értelmét az isteni fény befogadására alkalmas templomnak rendezi be. [19] Mert miféle közkeletű áldozati anyagot tudnál mutatni, amelyet az isten szobrává alakíthatnál, vagy olyan ajándékká, amely képes egyesülni vele? A megtisztított racionális lélekkel szükségképpen ezek történnek. Ahogy ugyanis ezek a férfiak állítják, nincs a földön alkalmasabb hely az isten számára a megtisztított léleknel. Az ilyenekről mondja egyetértően Apollón Püthiosz:³⁰

*Az istenfélő halandóknak úgy örvendek, mint az Olümposznak.*³¹

[20] Az az ember istenfélő, aki rendelkezik az istenre vonatkozó tudással, aki saját tökéletessé válását a javak létrehozó okai³² iránti tiszteletadás legkiválóbb formájaként mutatja meg, aki ezen javak megszerzésére irányuló buzgalmában azok felé fordul, akik természetüknél fogva ezek bőségében

²⁸ Vö. XIII. 10.

²⁹ Az alábbi, idézőjelbe tett mondatok olyan püthagoreus szentenciák, amelyekről Schibli állapította meg, hogy már Porphüriosz *Ad Marcellam* című művében is megtalálhatók (Schibli, 183–184).

³⁰ Püthiosz a Delphoiban jósoló Apollón mellékneve.

³¹ H. W. Parke – D. E. W. Wormell: *The Delphic Oracle*. Oxford, 1956, no. 472.

³² A javak létrehozó okai: az istenek.

vannak, és e javak megszerzésével képes tiszteletét kifejezni azok iránt, akik ezt mindig nyújtják. Aki másként akarja tisztelni az istent, és nem önnön személyisége révén, az a tiszteletadást hiábavaló, külsődleges jócselekedetté teszi, mert nem saját kiválóságát mutatja fel, hanem külsőségekben mutat be áldozatot. [21] Ilyesmit a derék férfiúnak sem kellemes elfogadnia, ha azt nem a legkiválóbb érzülettől vezérelve kapja. Erre van egy mondás, amely ugyancsak Apollón Püthiosztól származik. Valakinek, aki hekatombát áldozott neki, de ezt nem istenfélő meggondolásból tette, majd azt tudakolta, hogyan fogadta ajándékát az isten, ezt válaszolta:

*Inkább Hermioné hírneves lakójának búzadarája tölt el örömmel.*³³

A fényűzővel szemben előnyben részesítette a legkisebb értékű áldozatot, mert ez utóbbit istenfélő meggondolás tette ékessé. Az istennek ugyanis mindaz kedvére van, ami ezzel társul, de semmi sem kedves előtte, ami híján van ennek a meggondolásnak. [22] Az istenfélelemről és az istennel szemben tanúsítandó helyes viselkedésről jelenlegi célkitűzésünk szempontjából kielégítően beszéltünk. Miután a mindenség berendezkedésének törvényére a reá irányuló szakadatlan figyelem ügyel, és a régieknek az volt a szokásuk, hogy ezt az örökös figyelmet a titkos tanításokban „eskünek” nevezték,³⁴ ezért a költeményben az eddig elmondottakhoz kapcsolódva, mintegy azok következményeként joggal kerül most szóba az a tantétel, amely az esküre vonatkozó intelemre vonatkozik.

II (2)

becsüld az esküt

[1] Korábban³⁵ arról beszéltünk, hogy a törvény az isten örök, mindig azonosan működő tevékenysége, amely mindent örökösen és változatlanul a jólétre vezet. Eskün most a törvényt követve azt az okot értjük, amely minden dolgot megtart a maga azonosságában és úgy szilárdítja meg őket, mint az eskü hitelességével megerősített dolgokat, valamint megőrzi a törvény rendjét. Ennélfogva a világalkotó törvény működésének eredménye a teremtetett dolgokban megnyilvánuló helyes rend sérthetetlensége. [2] A dolgok összességének olyan állapotban való megtartása ugyanis, ahogy azt „a törvény el-

³³ Parke–Wormell, no. 242. – Hermioné tengerparti város a Peloponnészoszon. Lakói közmondásosan istenfélők (*euszebész*) voltak.

³⁴ Az „eskü” és az „örökös figyelem” azonosításának indoklását lásd a II. 1–3. szakaszban.

³⁵ I. 16.

rendeli”, elsőrendű feladata az isteni eskünek, amely leginkább azokban van jelen, akik állandóan gondolnak az istenre³⁶ és mindig betartják ezt az esküt. Ám akik olykor gondolnak ugyan rá, de más alkalommal meg eltávolodnak az istenre vonatkozó tudástól, azok olyanok, hogy amikor eltávolodnak az istentől, akkor megszegik az esküt, aztán amikor megint felé fordulnak, olyankor újra betartják. [3] Mert itt most az isteni törvények betartását nevezzük eskünek, amellyel a világteremtő istenhez van hozzákötve és kapcsolva mindaz, ami természeténél fogva ismeri őt. Közülük azok a lények, akik állandóan hozzákapcsolódnak, mindig tisztelik az esküt, akik pedig némelykor eltávolodnak tőle, azok olyankor az esküvel szemben is tiszteletlenek: nemcsak az isteni törvény rendjét sértik meg, de az isteni eskü hitelességét is. Efféle tehát az az eskü, amely a racionális lények genuszainak lényegét alkotja: kötődjenek atyjukhoz és teremtetőjükhöz, és soha ne hágják át az általa kiszabott törvényeket. [4] Az emberi élet forgatagában az eskü az ő atyjuk nyoma, amely igazságra vezet azokat, akik kellő módon élnek vele. Az emberi választás bizonytalanságát ugyanis arra kényszeríti, hogy szilárd bizonyossággá alakuljon át, és önmagával azonos maradjon szavainkban és tetteinkben: ez mutatja meg a múltbeli események világos tényszerűségét, ez követeli meg a jövőbeli események bizonyosságát. [5] Ezért illő az esküt a leginkább tisztelni: mind azt, amely lényegénél fogva a fennállás magasabb formájával rendelkezik, mivel az örökkévalóság őrhelyén áll, mind pedig az emberi esküt, amely az élet dolgaiban szolgál segítségünkre mintegy képmásaként annak a másik eskünek, amely után ő a bizonyosság és az igazság ura számunkra, és a legszebb jellemekké teljesíti ki azokat, akik megtanulták betartani az esküt. Egyedül az eskü betartása az a tőlünk függő³⁷ és akadályozhatatlan mozzanat, amely mindannak megőrzését eredményezi, amire megesküdtünk, és amely azt az embert, aki betartja az esküt, az isteni habitus szilárdságával és igazságával egybehangzóan az általa önként vállalt szükségszerűség révén vezeti. [6] Az elsődleges és titkos eskü³⁸ megtartása természeténél fogva újra helyreáll az isten felé fordulás révén, és a tisztító erények alkalmazásával orvosolja az isteni eskün esett sérelmet. A földi életre vonatkozó eskü megtartása a polgári erények alkalmazásával óv meg bennünket. A földi életben ugyanis csak

³⁶ A „halhatatlan istenek” azok, akik állandóan a világteremtő démiurgosszal foglalkoznak gondolataikban, lásd I. 3. Ez a gondolkodás legmagasabb formája, a kontempláció (*noészisz*).

³⁷ A „tőlünk függő” (*eph’ hémin*) sztoikus terminus a mentális működésünk megnevezésére, amely olyan módon van a tulajdonunkban, hogy kizárólag nekünk magunknak van közvetlen hozzáférésünk ehhez. Epiktétosz szerint (*Kézikönyvecske* I. 1) ilyen a véleményalkotás (*hüpolépszisz*), a törekvés (*orexisz*), a háritás (*ekkliszisz*), a késztetés (*hormé*) és az elutasítás (*aphormé*). Az individuumnak ezeket a készségeit egy kívülálló nem tudja közvetlenül befolyásolni, azaz akadályozni vagy módosítani: véleményemet csak a saját véleményem, törekvésemet csak a saját törekvésem írhatja felül.

³⁸ Vö. II. 3.

azok tudják megtartani esküjüket, akik rendelkeznek ezekkel az erényekkel. A hitványság viszont az esküszegés anyja, amely ingatag jelleme miatt lábbal tapodja az esküt. [7] Hiszen hogyan is válhatna a pénzsóvár esküjét betartó emberré a pénz begyűjtése és kihelyezése során? Hogyan tarthatná meg esküjét a fegyelmezetlen vagy a gyáva? Hát nem az történik, hogy abban a helyzetben, amikor úgy véli mindegyikük, hogy most többre tesz szert olyasmiben, amiben hiányt szenvedett, levetkőzi az eskük iránti tiszteletet, halandó és mulandó dolgokra cseréli el az isteni javakat? Azok ellenben, akikbe az erények birtoklása szilárdan belegyökerezett, természetüknél fogva helyesen megőrzik az eskük iránti tiszteletüket is. [8] E tisztelet megőrzéséről a legjobban úgy tudunk gondoskodni, ha nem túl gyakran és nem találomra élünk az esküvel, nem tetszésünk szerinti esetekben, nem a mondanivalónk kiegészítéseként használjuk, nem is azért, hogy egy éppen elmesélt történet hitelességét támasszuk vele alá, hanem amennyire ez lehetséges, alkalmazását a szükséges és jelentős esetekre korlátozzuk, és olyankor élünk vele, amikor semmi más biztosíték nem kínálkozik a kialakult helyzetre, egyedül az eskü szentesítette igazság. [9] Ezek a kijelentések hitelre találnak a hallgatóság előtt, ha az eskünkkel összhangban álló életformát mutatunk fel és semmiféle gyanúra nem adunk okot, hogy egykor majd az emberi dolgok közül felbukkanhat valami, ami fontosabb az igazságnál, akár megesküdöttünk rá, akár nem. A „becsüld az esküt” nemcsak az eskü betartására kötelez bennünket, hanem arra is, hogy tartózkodjunk az eskütől. Az esküt akkor tudjuk mindig becsülni, ha nem élünk vissza vele. Mert aki szüntelenül esküdözik, könnyen esik a hamis eskü bűnébe, míg takarékos alkalmazása azt eredményezi, hogy az ember be is tartja esküjét. Az utóbbi esetben ugyanis vagy egyáltalán nem él az esküvel, vagy ha igen, akkor be fogja tartani az esküjét, és nem szenved vereséget az értelme az affekciókkal szembeni gyöngesége miatt. [10] Mert a megszokást jelleme fogja helyes útra terelni, ha az derék, a zabolátlanságot pedig az eskütől való tartózkodás. Az istenek iránti korábban említett tisztelettel összeillik az eskü betartása, mint az istenfélelemmel rokon és azt kísérő magatartás, hiszen az eskü is az isteni törvény őre, olyasmi, ami megfelel a mindenség berendezkedésének. Tiszteld tehát a törvényt, engedelmeskedve parancsának, és becsüld az esküt azáltal, hogy nem élsz vele vissza könnyelműen, így hozzá fogsz szokni, hogy helyesen esküdj, ne pedig pusztán megszokásból. [11] Nem jelentéktelen része ugyanis az eskü betartása az istenfélelemnek. Ennyit a magasabb rendűek első genuszáról, a mindenség rendjét irányító isteni törvényről és a törvényt kísérő esküről. Azt, hogy az istenek után következő genuszt, amelyet angyalinak nevezünk,³⁹ másodikként kell tisztelnünk, szövegünk így adja elő:

³⁹ Az elnevezés magyarázatát lásd III. 7.

III (2)

aztán a fenséges hérószokat.

Ők alkotják a racionális létezők középső genuszát, akik a halhatatlan istenek után következő pozíciót töltve be fölötté állnak az emberi természetnek, és összekapcsolják az utolsó genuszt az elsővel. Nekik mint a második genusz képviselőinek másodrendű tiszteletünket kell lerónunk, mivel rájuk is vonatkozik az „ahogy a törvény elrendeli, tiszteld” parancsa. [2] A tisztelet ereje ugyanis teljes egészében abban a tudásban rejlik, amellyel a tiszteletet kiváltó lények lényegére vonatkozóan rendelkezünk. Ennek a tudásnak a jóvoltából találjuk el jól és helyesen, hogy azokkal kapcsolatban, akiket tisztelettel illetünk, mit kell mondanunk vagy tennünk. Hiszen hogyan beszélhetne valaki azokkal, akiket nem ismer? Hogyan adhatna ajándékot azoknak, akiknek a méltóságával nincs tisztában? Az elsődleges és valódi tisztelet tehát a fenséges hérószok esetében sem más, mint lényegük és rangjuk ismerete, és az ezt kísérő tevékenységüknek, valamint az erre a mindenségre kiterjedő hozzájárulásuknak a tudása. [3] Minden lény a maga szubsztanciájának megfelelő tiszteletben kell hogy részesüljön.⁴⁰ Hogy ez így történik-e, az az ember rájuk vonatkozó ismeretétől függ. Ha ugyanis felismerjük, hogy milyen a természetük és mi a rangjuk, akkor a törvénynek megfelelő tiszteletben részesítjük őket. De nem övezünk tisztelettel az emberi szubsztanciánál alacsonyabb rendű lényeket, hanem csupán azokat, akik természetüknél fogva magasabb rendűek nálunk, vagy azonos rendbe tartoznak ugyan velünk, ám erény tekintetében fölülmúlnak bennünket. [4] A természetüknél fogva magasabb rendűek közül a legelső és a legkiválóbb a világteremtő isten, akit mindenekfölött és a többiekkel összehasonlíthatatlan módon tisztelünk. A kozmoszban azok az elsők, akik tőle származnak és rangban utána következnek: akik szakadatlanul vele foglalkoznak gondolataikban, és affekcióktól nem zavarva, helyesen tükrözik vissza a világteremtő okból rájuk áramló javak birtoklását. Szövegünk halhatatlan isteneknek nevezi őket, minthogy nem halnak meg és nem is veszítik el az istenhez való hasonlóságukat, hanem állandóan és egyformán ebben élnek. [5] Lényegüket és a nekik kijáró tiszteletet tekintve középen azok állnak, akiket most fenséges hérószoknak nevezünk. Ők gondolataikban mindig a világ teremtőjével foglalkoznak ugyan, és a tőle kapott boldog élet sugárzik róluk, ám nem egyazon módon és nem állandó formában.⁴¹ Az a körülmény ugyanis, hogy az istenhez való csatlakozásuk középszintű csupán, bizonyos változásokat is lehetővé tesz számukra (amelyek azonban nincsenek ártalmukra), és egyszer ilyen, máskor olyan szándéktól

⁴⁰ Vö. XI. 32.

⁴¹ Lásd *A gondviselés*, cod. 251. 7.

vezérelve járják körülötte a táncukat.⁴² Az elsőik változatlan és egységes kontemplációjától az övéké elkülönül és egyszersmind össze is kapcsolódik vele, miután a saját ismereteik sokfélék.⁴³ Így az istenek által művelt *epopteia* határát teszik meg a saját beavatottságuk kiindulópontjává.⁴⁴

[6] Joggal nevezik őket „fenséges hērószoznak”: fenségesek ők, mert jók és mindig fénylenek,⁴⁵ hitványság és feledés nem férkőzik hozzájuk. És hērószo, mert bizonyos értelemben Erószo ők és „fölemelő”: mintegy erotikusokként és az isten iránti, a dialektikában megnyilvánuló vágytól hajtva emelnek föl könnyedén és segítenek bennünket az isteni alkotmányba a földi életből.⁴⁶ „Jó daimónoknak” is szokás őket nevezni, mert tapasztalattal és tudással rendelkeznek az isteni törvényekre vonatkozóan, valamint „angyaloknak”, mert kinyilvánítják és elrendelik nekünk a helyes életforma szabályait.⁴⁷ [7] Gyakran pedig mind a három fogalmat használjuk: amikor a racionális lényeknek ezt a középső genuszát felosztjuk, akkor azokat, akik az égiek közelében élnek, angyaloknak nevezzük, a földi dolgokkal érintkezőket hērószoznak. Azokat pedig, akik mindkét szélső helytől egyforma távolságra vannak, daimónoknak mondjuk, ahogy Platón többször is teszi.⁴⁸ Némelyek a középső genusz egészére a három említett elnevezés egyikét alkalmazzák, vagy angyalnak, vagy daimónnak, vagy hērószoznak nevezve valamennyiüket, a már említett okokból, ahogy most is: a költemény a középső genusz egészét „fenséges hērószoznak” nevezi, akik úgy viszonyulnak az elsőrendű fajtához, mint a tűz fénye a tűzhöz, és a fiú az atyához. [8] Ezért joggal magasztalják az istenek gyermekeiként a hērószoikat, akik nem vala-

⁴² Platón: *Phaidrosz* 247.

⁴³ Az istenek gondolkodása nem egymásból és egymásra következő gondolati lépésekből álló diszkurzív folyamat, hanem egyetlen intuíció. Erre utal szövegünkben a „változatlan és egységes”. A daimónok gondolkodása diszkurzív lépésekből áll, erre utal a „sokféle”. Lásd *A gondviselés, cod.* 251. 7.

⁴⁴ Az *epopteia* (szó szerint: „szemlélés”) az a reveláció, amely a beavatottság legmagasabb fokát jelenti az eleusiszi misztériumokban. A hērószo (másik nevükön: a daimónok) helye az isteni szféra alatt van, amelynek ők legföljebb a határáig emelkedhetnek föl. Ezért az a reveláció, amelyben részük lehet, ugyancsak alatta marad az istenekének. A beavatottságra (*müészisz*), amely képessé tesz a revelációra, ők úgy tehetnek szert, ha fölemelkednek az isteni szférának legalább a határáig.

⁴⁵ Lefordíthatatlan etimologizáló szójáték a „fenséges” (*agauosz*), „jó” (*agathosz*) és „fény sugar” (*augé*) szavakkal.

⁴⁶ A magyarázat a *hērószo* és *Erószo* szavak és a „fölemel” (*haireó*) ige különböző alakjainak rokon hangzásán alapul. A gondolat Platón tanításából származik, amely szerint a szerelem (*Erószo, erotika*) és a vele rokon dialektikai fejtegetés (*erotétiké tekhné*) emeli föl a lelket eredeti hazájába, az ideák világába (*Kratülosz* 398d–e; *A lakoma* 201e–212a; *Phaidrosz* 243e–257b). – A „filozófus” és a „szerelmes” (*erotikosz*) rokon természetéről lásd *A gondviselés, cod.* 251. 21–24.

⁴⁷ A „tapasztalattal rendelkező” (*daémón*) a *daimón* szóval cseng össze, az *angelosz* (angyal) kifejezés eredeti jelentése: „hírnök”.

⁴⁸ *A lakoma* 202c; *Epinomisz* 984d–e.

mely halandó kapcsolatból jöttek létre, hanem ugyanazon egyszerű okból, mint az istenek, és úgy léptek elő, ahogy a fény jár együtt a fénylő test lényegével, mégpedig az égi és tiszta fény, amelynek megfelelően képzeljük el az árnyékban megjelenő és a sötétséggel elegyedve ébredő fényt. Ez utóbbinak felel meg a harmadik, az emberi fajta, amely hajlamos a hitványságra és a feledésre. Alatta marad ugyan azoknak a lényeknek, akik gondolataikban állandóan az istennel foglalkoznak, mivel ő nem mindig gondolja el az istent, de fölötte áll az irracionális lényeknek, mivel némelykor elgondolja, és mivel arra hivatott, hogy szert tegyen az isten ismeretére, amikor is meghatározott rendjét követve csatlakozik az isteni körtánchoz,⁴⁹ ha levetkőzi az anyagi világ szégyenletességét és lerázza magáról a halandó dolgok iránti ragaszkodást. [9] Ezért hát akit az isten arra méltat, hogy elfogadja őt, a mi tiszteletünket is kiérdemli, miután a magasabb rendűvel való közössége révén vele azonos természettel rendelkezik. Tisztelet illeti azt, aki vágyódó szeretettel van az isten iránt, függetlenül attól, hogy mennyi ideig jut osztályrészül az istenhez való hasonlóság: akár öröktől fogva van birtokában ennek, akár egy bizonyos időponttól kezdve adatik ezt gyakorolnia, mint az erényben kiváló embereknek, akikről szövegünk most fog szót ejteni.

IV (3)

és a földi daimónokat becsüld, bemutatva a törvény előírta áldozatokat.

[1] Az igazsággal és erénnyel ékes emberi lelkeket daimónoknak nevezi, miután tapasztalattal és tudással rendelkeznek.⁵⁰ Ezt követően úgy különbözteti meg őket a középső genusz tagjaitól, hogy „földi daimónoknak” nevezi az emberi lelkeket, mivel képesek rá, hogy ezen a Földön éljenek közösségi életet, földi testet öltsenek és a Földön telepedjenek le.⁵¹ Azzal, hogy „daimónoknak” mondja, a hitvány és tudatlan, tapasztalat nélküli és nem daimóni em-

⁴⁹ Platón: *Phaidrosz* 247.

⁵⁰ Vö. III. 6.

⁵¹ Mint a kommentátorok (J. C. Thom és Schibli) figyelmeztetnek rá, Hieroklész a *katakthoniosz daimón* kifejezés jelentését megváltoztatja, amikor „földi daimón”-nak értelmezi, és olyan lényeknek tartja őket, akik „ezen a földön élnek közösségi életet”. A kifejezés eredeti jelentése ugyanis „föld alatti (azaz alvilági) daimón”, és az *Aranyvers* szerzője valószínűleg ezekre a lényekre utal a költeménynek ebben a sorában. A fejezet 3. szakaszából világos, hogy Hieroklész tudatában van annak, hogy a kifejezést „nem a maga mindennapi értelmében” használja. Az átértelmezésre azért van szüksége, hogy meg tudja őrizni a racionális lények három genuszából (istenek, hérószok, emberi lelkek) álló hierarchiáját, amelyet az I. 9-ben írt le. A jelen fejezet 4. szakaszából kitűnik, hogy Hieroklész azokat a hajdan élt kiváló embereket illeti a *katakthoniosz daimón* elnevezéssel, akik értékes intelmeket és tanításokat hagytak ránk, kiváló életformájukkal pedig példát mutatnak nekünk.

berektől különbözteti meg őket, azzal pedig, hogy hozzáfűzi a „földi” jelzőt, távolságot teremt köztük és azok között, akik állandóan daimónok és mindig birtokában vannak a tudásnak, természetüknél fogva nem élnek a Földön közösségi életet és nem földi testben élnek. [2] A „földi daimón” elnevezés ugyanis senki másra nem illik rá, csak arra, aki természeténél fogva ember ugyan, ám magatartásának köszönhetően daimónná, az istent megtapasztalóvá és ismerővé vált, mivel a harmadik genusznak sajátos elnevezése a „földi”, minthogy ő az utolsó a racionális lények között, és a földi élet felé fordítja figyelmét. Az első genusz ugyanis „égi”, a második pedig „az aithér lakója”.⁵² Nos, mivel ennek megfelelően minden ember „földi”, amennyiben a harmadik racionális genuszhoz tartozik, de nem mindegyikük számít a daimónok és a bölcsek közé, valószínűleg ezért használja a költemény a bölcsek emberekre az összetett „földi daimón” kifejezést. Hiszen nem minden ember bölcs, és nem minden bölcs lény ember: a fenséges hérószok és a halhatatlan istenek, akik természetüknél fogva magasabb rendűek az embernél, bölcsek és halhatatlanok is. [3] Arra int hát a szövegünk, hogy részesüljenek megbecsülésben az istenek genuszába sorolt emberek is, akik egyenrangúak a daimónokkal, az angyalokkal és hasonlóak a fenséges hérószokhoz. Mert nem szabad úgy értenünk a költeményt, hogy a daimónok valamely hitvány fajtája iránti tiszteletet írja elő – ahogy annak tűnhet, aki a kifejezést a maga mindennapi értelmében veszi. Akit eltölt az isten iránti vágyódó szeretet, és átérzi a maga rangját, ahhoz nem illik, hogy az emberi lénynél alacsonyabb rendűt övezzen tisztelettel. [4] De magát az embert sem fogjuk a magasabb rendű lényekkel együtt tisztelni, hacsak nem hasonult a magasabb rendűekhez és nem részese az isteni körtáncnak.⁵³ Miben fejeződik ki az irántuk való tisztelet? Abban, hogy törvényesen áldozunk nekik – mondja szövegünk. Ez azt jelenti, hogy engedelmeskedünk azoknak az intelmeknek, amelyeket ránk hagytak, tanításaikhoz úgy ragaszkodunk, mint a törvényekhez, ugyanazt az életmódot követjük, mint ami az övéké volt, nem vonakodunk attól, hogy ennek részesei legyünk, hanem azért küzdünk, hogy az utánunk jövő nemzedék számára megőrizzük ezt mint valami halhatatlan atyai örökséget, a köz hasznára írásba foglalva az erények elemi ismeretét és az igazság zsínórmértékét. Ha ezeknek a parancsoknak engedelmeskedünk és ezt az életet éljük, az igazabb módon fejezi ki tiszteletünket irántuk, mint ha valaki költséges italáldozatot és gazdag halotti áldozatot mutat be nekik. [5] Ilyen tehát a magasabb rendű lények iránt kifejezett tisztelet, a világteremtő istennel kezdve, folytatva az égi és az aithérban lakozó fajtákkal, és a jó emberekkel fejezve be a sort. Miután pedig az életben adott kapcsolatainkra vonatkozóan is részletes tanítást kell adnunk, például azokról, amelyek szü-

⁵² Az *aithér* az égbolthoz közeli, a bennünket körülvevő levegőnél (*aér*) tisztább fajtája a légnek.

⁵³ Vö. III. 8.

leinkhez és rokonainkhoz fűznek, akik ugyan nem feltétlenül jó emberek, de hozzánk való viszonyukat tekintve rangjuknál fogva tiszteletet érdemelnek, ezért a költemény így folytatódik:

V (4)

Tiszteld szüleidet, valamint a közeli rokonokat

[1] Szövegünk arra int, hogy a jó embereket daimóni és isteni lényekként becsüljük. Szüleinkkel és azokkal kapcsolatban, akik a természet adta rokonság következtében közeli hozzátartozóink, úgy rendelkezik, hogy a rokoni viszony miatt kell őket tisztelnünk, bármilyen emberek legyenek is. Mert amit a magasabb rendű lények jelentenek számunkra a velük való örök rokonság miatt – az égieké a szülők rangja, a tiszteletre méltó rokonok rangja pedig a hérószoké –, ugyanazt a szerepet töltik be számunkra a halandó életben a szülők és azok a közeli rokonok, akik a legközelebb állnak hozzájuk, és ezért a szüleink utáni tisztelet őket illeti.

[2] Hogyan kell tehát tisztelnünk őket? Talán úgy, hogy életünket az ő nézeteik szerint irányítjuk, azaz úgy vélekedünk és úgy cselekszünk, ahogy ezt ők látják jónak? Ám így az erények gyakorlása az aljasságban való buzgalommá torzulna, ha szüleink történetesen hitvány emberek. Akkor hát meg kell vonnunk tőlük a tiszteletet minden téren azután, hogy fölsímtük hitványságukat? És ha igen, akkor hogyan engedelmeskedhetünk továbbra is a szóban forgó törvénynek? Ha nem tiszteljük szüleinkben és rokonainkban az isteni képmást és legközelebbi rokonainkban a hérószok visszfényét, vajon nem azok iránt vagyunk-e tiszteletlenek, akikről azt állítjuk, hogy a szülők és rokonok hozzájuk hasonlatosak? És így az a vélelmezett erényünk, amely abban nyilvánul meg, hogy engedetlenség vagyunk szüleinkkel szemben, egy sokkal rosszabb állapotba juttat bennünket: az istentagadáshoz. [3] Ha viszont mindenben engedelmeskedünk a szüleinknek, hogy is ne véténénk megint csak az istenfélelem és a többi erény ellen, ha szüleink az életmódjuk alávalósága miatt nem a valóban helyes dolgokra nevelnek bennünket? Ha ugyanis mindaz kétségkívül igaz és helyes volna, ami a szüleink szemében annak látszik, akkor a szülők iránti tisztelet összhangban állna a magasabbrendű lények tiszteletével. De ha a szülők erkölcsi diszpozíciója érzéketlen az isteni törvények iránt, akkor ebben a konfliktusban mi más tehetünk, mint azt, amire akkor is ügyelnünk kell, amikor másfajta kötelességeink kerülnek ellentétbe egymással. [4] Amikor ugyanis fontosabb és kevésbé fontos kötelességek merülnek fel, akkor a fontosabbakat kell választanunk a kevésbé fontosak rovására, ha mindkét fajtának nem lehetséges egyszerre eleget tenni. Például helyes dolog engedelmeskednünk az istennek, és helyes az is, ha a szüleinknek engedelmeskedünk. Ha ugyanazt megcselekedve mind az istennel, mind a szü-

lőkkel szemben engedelmesek vagyunk, az szerencsés és konfliktusmentes eset. De ha másra szólít fel az isteni törvény, és más a szüleink parancsa, akkor ebben a konfliktusban a magasabb rendűt kell követni, és ilyenkor a szüleinkkel szemben csak annyiban vagyunk engedetlenek, amennyiben ők maguk nem engedelmeskednek az isteni törvénynek. [5] Lehetetlen ugyanis, hogy aki meg akarja őrizni az erény zsinórmértékét, egyetértsen azokkal, akik nem ehhez igazodnak. Minden más tekintetben a legteljesebb tisztelettel adózzunk szüleinknek, a lehető legnagyobb testi, anyagi és vagyoni segítséget nyújtva nekik. Hiszen úgy igazságos, hogy az ember hasznára legyen azoknak, akik világra hozták és felnevelték. Ami azonban független a tőlük kapott örökségtől, azt a törvény kiveszi a fennhatóságuk alól, és arra int bennünket, hogy a valódi atyát keressük, őhozzá csatlakozzunk és a legnagyobb szorgalommal munkálkodjunk azon, hogy hasonlatosak legyünk hozzá. [6] Így tud mindkettő megvalósulni: hogy mind az emberi, mind az isteni javakat képesek legyünk megőrizni, és sem a szüleinkről való gondoskodást nem hanyagoljuk el abban a hitben, hogy az erény ezt követeli, sem pedig a legnagyobb rossznak, az istentelenségnek nem válunk áldozatává esztelen engedékenységből. Ha ugyanis halállal vagy az örökségből való kizárással fenyegetnek bennünket amiatt, hogy nem engedelmeskedünk nekik, nem szabad megijedni ezektől, hanem világosan látnunk kell, lényünknek mely része az, amelyik ezt el fogja szenvedni: azt a részt fenyegetik, amelynek ők adtak életet. Azt a részt ellenben, amely nem szenved el semmit ezektől a fenyegetésektől, meg kell őriznünk szabadnak, és olyannak, amely egyedül az istennek engedelmeskedik. [7] A szülők iránti valódi tisztelet, amelyet az erény tűz elének célul, azt jelenti tehát, hogy sem fizikai, sem anyagi segítségnyújtásban nem fukarkodunk, hanem minden ilyen természetű dologban önként alárendeljük magunkat szüleinknek. Mert úgy helyes, ha gondozásuk érdekében a személyesen végzett munka alól sem vonjuk ki magunkat, ha ezt igénylik (és annál szebb az ilyen munka, minél fárasztóbb és minél szolgálóbb), sem az anyagi kiadások terén nem garaszkodunk, hanem szükségleteiknek megfelelően készségesen és örömmel állunk rendelkezésükre az efféle fáradság és költségek terén. Ha ezeket a feladatainkat hálás szívvel hajtjuk végre, akkor megtartjuk az erény törvényét és lerójuk a hála adóját, amellyel a természetnek tartozunk. [8] Nos, ez a szülők iránti tisztelet. A közeli rokonok tisztelete, amely emögött a második helyen áll, olyan mértékű gondoskodást ír elő, amely a rangban a szülők után álló rokonok mindegyikének kijár, mégpedig rokonsági fokuknak megfelelően.⁵⁴ De világos, hogy az erényünkön ők sem uralkodnak.

⁵⁴ Vö. Platón: *Törvények* 924c9–10.

VI (5)

A többi ember közül az legyen barátod, aki erényben kiemelkedik.

[1] Az égi rokonság iránti elsőrendű tisztelet és az ezt követő, a szülőket és a rokonainkat övező tisztelet után most a barátszerzés törvénye következik. Ez arra szólít fel, hogy a családunkon kívül álló emberek közül a legkiválóbbat válasszuk barátunknak, és erényeink egyesítése végett csatlakozzunk hozzá, hogy a jó ember jó okból lehessen a barátunk, és nem másfajta haszon végett nyerjük meg magunknak. Ez az intellektus ahhoz a tanácshoz hasonlít, amely az életformájukat megváltoztatott derekas emberekre vonatkozik. [2] Mert ahogy ott⁵⁵ azt tanácsolja, hogy egyedül a tudással rendelkező embereket szabad tisztelettel öveznünk, itt arra int, hogy egyedül a jó emberekkel kössünk barátságot. A családon kívüli emberek esetében megadja a válogatás lehetőségét, de a szülők és a rokonok esetében elegendőnek tartja a természet adta kapcsolatot. Az apai és a testvéri szereppel minden további nélkül együtt jár az irántuk való tisztelet, míg a többi embert az erény teszi szemünkben tiszteletre méltóvá, ahogy azokat is, akik eltávoznak az életből. Ám azok, akik rangban megelőzik őket, természettől fogva méltók a tiszteletre: ott az istenek és a hősök, itt a szülők és a rokonok, akik a halandó természetben a halhatatlan rokonság hasonmásai számunkra. [3] Nos, ilyen mindenekelőtt a barát felkutatása és megszerzése. Hogy mit jelent a barátunk megtartása, ami a javak közösségét⁵⁶ eredményezi, és mit jelent a vele való szakítás abban az esetben, ha nyilvánvalóan rosszabb emberré válik, és nem hallgat azokra a tanácsokra, amelyek jó útra vezetnék őt, arról most fog beszélni a költemény.

VII (6–8)

*Fogadd meg jóindulatú szavait és segítő tetteit,
és ne gyűlöld meg barátodat apró hiba miatt,
amíg csak képes vagy rá, mert a képesség és a szükségszerűség egymás közelében lakozik.*

[1] Ebben a részben arról esik szó, hogyan kell viselkednünk barátainkkal szemben. Először is úgy, hogy önként kell hallgatnunk rájuk, amennyiben helyes dolgokat tanácsolnak, és mindig úgy cselekszenek, hogy az a hasznunkra legyen. A barátság törvénye ugyanis ahhoz a közös jóhoz kapcsolódik, hogy nekünk hasznunkra van az, amivel ők hozzájárulnak erényünkhöz, és nekik az, amivel mi járunk hozzá az övékéhez. Hiszen olyan emberekként, akik közösen járnak a legjobb élet útját, közös hasznunkra kell hogy legyen az

⁵⁵ IV. 1.

⁵⁶ Nem az anyagi, hanem a morális javak – vagyis az erények – közösségéről van szó.

is, amit egyikük jobban lát előre, mint a másik, amennyiben egyrészt szelíden megfogadják barátaik helyes útmutatásait, másrészt pedig higgadtan részletezik őket az erkölcsileg helyes magatartás adományában, ám sem anyagi ügyekben, sem a megbecsültség kérdésében, sem a halandó világhoz tartozó egyéb dolgokban nem támad meg hasonlítás közöttük. Ez ugyanis „apró hiba miatt” támasztana ellenségeskedést azokkal szemben, akik a legnagyobb javak tekintetében barátaink. [2] Mindent elviselünk tehát barátainktól, minthogy erre a baráti érzület, mint leghatalmasabb kényszerítő erő szorít rá bennünket – egy kivétellel. Nem fogunk engedni nekik, ha erkölcsileg rossz tanácsot akarnak adni, és nem fogjuk követni őket, ha a filozófiára irányuló erőfeszítéseikkel fölhagyva más életforma felé szándékoznak fordulni, mivel így mi magunk is elsodródunk velük együtt, akik eltévesztették az erényre mutató célt, hanem minden eszközt latba vetve megpróbáljuk visszatéríteni barátunkat a helyes útra. [3] Ha nem tudjuk meggyőzni, akkor békén hagyjuk őt: korábbi barátságunkra való tekintettel nem tekintjük ellenségünknek, de gondolkodásmódja elfajulása miatt már barátunknak sem, úgyhogy megesik, hogy meg kell válnunk egykori barátunktól, mert már nem képes közösséget vállalni velünk az erényben, amelynek a kedvéért eredetileg barátságot kötöttünk vele. De vigyáznunk kell arra, hogy tőle való megválásunk ne csapjon át ellenségeskedésbe. [4] Ha ő mondja fel a barátságot, minden erőnkkal azon kell lennünk, hogy visszatéríthessük a kellő útra anélkül, hogy belenyugodnánk barátunk kudarcába, vagy megvetnénk gondolkodásmódja hiányossága miatt, hanem inkább keseregve és gyászolva a miatta érzett bánattól, imádkoznunk kell érte és mindent megpróbálnunk, ami segítségére lehet, hogy ebből a megváltozott állapotából visszataláljon. [5] Ide értendő az is, hogy sem anyagi ügyekben, sem a tekintély kérdésében nem különbözünk össze vele, nem fosztjuk őt meg gögből a közösségtől, és szerencsétlenségét nem használjuk föl saját dicsvágyunk kielégítésére. Miután barátaink megtartásának a legjobb módja a tőlük való észszerű megválás, a helyes útra való visszatérítésük érdekében a legtöbbet akkor tesszük, ha türelmesek vagyunk, ha semmi-
ben sem vagyunk kicsinyesek a barátainkkal szemben, ha nem vagyunk szór-
szálhasogatók, hanem amennyire tudjuk, elviseljük a nehézségeket. Ezért teszi hozzá a költemény szövege: „amennyire képes vagy rá”. [6] Továbbá azért, mert a valamire való képességünket nem az akarat mércéjével mérjük, hanem saját természet adta teherbírásunkkal, amelynek mértékét a hozzájáruló szükségszerűség szabja meg, ezért teszi hozzá szövegünk: „mert a képesség és a szükségszerűség egymás közelében lakozik”. A szükségszerűség ugyanis bebizonyítja, hogy mindenki többre képes annál, mint amire képesnek hiszi magát. [7] Készen kell állnunk, hogy barátainktól annyit viseljünk el, amennyinek az elviselésére a szükségszerűség képesnek mutat bennünket, és azt, ami első pillantásra elviselhetetlennek tűnik, a barátságból fakadó szükségszerűség révén elviselhetővé tegyük a magunk számára. Ne gondoljuk ugyanis, hogy csupán olyan körülmények között kell nemesen helytáll-

nunk, amelyeket az erőszak mér ránk: mindazt, ami barátaink védelmét és megsegítését illeti, még nagyobb helytállásra kell méltónak tartanunk, mivel ezeket az isteni szükségszerűség rendelte el. A helyesen gondolkodó emberek szemében az ész diktálta szükségszerűség erősebb, mint a külső erőszak. [8] Akár a körülményből eredő szükségszerűséget tekinted, akár az önként vállaltat, amely a tudományos meghatározásokból következik, és az isteni törvények alapján áll fenn, megtalálod majd a rendelkezésre álló képesség mértékét, amelyet – mint szövegünk most mondja – az embernek a barátai érdekében mozgósítania kell, ha ez a feladat, és nem szabad meggondolatlanul ellenségeskedésbe bonyolódni velük „apró hiba miatt”. A költemény mindent, ami a lelken kívül található, apróságnak tart, és megtiltja, hogy ezek miatt a barátunkat ellenségünkkel tegyük. Inkább azon kell lennünk, hogy ezekkel szemben közömbösek maradjunk, és megtévedt barátunkat visszatérítsük a jó útra, és teljes mértékben a tudatában legyünk annak, hogy amennyire ez tőlünk függött, megőriztük a meglévő barátainkat, és visszatérítettük azokat, akik rossz irányba fordultak, eleve egyiküket sem tettük ellenségünkkel, és annak sem viszonzunk ezt hasonló cselekedetekkel, aki önszántából vált az ellenségünkkel. [9] Ezt ugyanis megtiltja a barátság ősi, szent törvénye,⁵⁷ amely a legnagyobb erény, és a többi erénynek a megkoronázása. Az erények végpontja a barátság, kezdete meg az istenfélelem; az istenfélelemre vonatkozó tanítás a magva számunkra minden jónak, a barátság habitusa pedig az erények legtokéletesebb gyümölcse. [10] Ahogy az igazságosságra vonatkozó tanítást nemcsak azoknál kell figyelembe vennünk, akik igazságosan viselkednek velünk szemben, hanem azoknál is, akik igazságtalanságot követnek el, mégpedig azért, nehogy az igazságtalanságot igazságtalansággal viszonzva ugyanabba a hibába essünk, mint ők: így kell ragaszkodnunk a barátsághoz, vagyis az emberek iránti szeretethez is, amely mindenkire irányul, aki a lényeknek ugyanahhoz a genuszához tartozik, mint mi. [11] A barátság mértékét a megfelelő rendben fogjuk kiszabni: a jó emberekhez, akik éppen megőrzik az emberi tökéletességet, természetből fogva is és meggyőződésből is teljes mértékben ragaszkodunk, a hitványakat viszont, minthogy gondolkodásmódjuk alapján semmit nem kínálnak nekünk, ami barátságunkra méltóvá tenné őket, pusztán annak alapján fogadjuk el, hogy természetből fogva rokonságban állunk velük. Ezért helyes az a mondás, hogy a derék embernek senki sem ellensége, és egyedül a jó ember a barátja. Ha ugyanis ő az ember iránt van szeretettel, akkor a hitvány embert sem tekinti ellenségének, ha pedig az erénnyel ékes ember társaságát keresi, akkor a jó embert választja mind közül, a barátság mértékének dolgában is az istent utánozva, aki egyetlen embert gyűlöl, de a jó embert különösen szereti. [12] Az isten ugyanis azért, hogy az emberszeretetet mint jót az emberi nem egészére kiterjeszti,

⁵⁷ „Ezt ugyanis megtiltja (*apagoreuei*) a barátság ősi, szent törvénye” – más kéziratokban: „Ugyanis ezt parancsolja (*hüpagoreuei*) a barátság ősi, szent törvénye”.

minden egyes embert a megfelelő osztályrészre tart méltónak: a jókat magához emeli, az erénytől menekülőket pedig az igazságosság törvényei révén tereli kötelességük felé. Ez mindenkinek megfelelő és hasznos. Ekképp hozzánk is az illik, hogy barátságunkat minden ember iránt megőrizzük aszerint elosztva, hogy ki mire méltó. [13] Hiszen mértékletességet és igazságosságot is mindenkivel, nemcsak az igazságos és mértékletes emberekkel szemben fogunk tanúsítani, és nem úgy vagyunk ezzel, hogy a jó emberekkel jók, a rosszakkal szemben meg rosszak lennénk. Ha ugyanis magatartásunk könnyűszerrel változna aszerint, hogy éppen kivel találkozunk, akkor nem volna a birtokunkban semmi olyan saját jó tulajdonság, amelyet minden körülmények között és mindenkivel szemben megőrizzünk. De ha birtokában vagyunk az erénynek mint habitusnak, akkor nem tántoríthat el tőle senki, aki ezt akarná, és ha sikerült erényünket megszilárdítani, nem is fogjuk a lelkiállapotunkat megváltoztatni aszerint, hogy éppen kivel hozott össze a sors. [14] Ahogy a többi erény, úgy a barátság esetében is erre kell vigyáznunk. De mivel a barátság, mint mondtuk, a legnagyobb erény, ezért mindközönségesen mindenki iránt emberszerető vagyunk ugyan, de kivált a jók iránt, és a „barátság” elnevezés inkább ez utóbbira illik. Ennyit hát erről. Térjünk rá arra, ami következik.

VIII (9–11)

*Légy tudatában ezeknek és szokd meg, hogy úrrá légy a következőkön:
legelőször a gyomor és az alvás örömein, aztán a bujaságon
és az indulaton.*

[1] Mindezt korlátozni kell és el kell rendezni, hogy az értelmi működést ne zavarják. Zabolázzuk meg hát sorban az irracionális lélek egészét helyes nevelési tanácsokkal, mert ennek a részei egymást támogatják lépésről lépésre a vétkekben.⁵⁸ Például a túlságosan telített gyomor aluszékonyságot okoz, és mindkettő a sperma bőségét eredményezi, amely mértéktelen szerelmi élvezetekre készíti, és zabolátlanságra ingerli a vágyakozó lélekrészt. Az indulatos lélekrészt a vágyakozó rész magával ragadja, és az mindenért harcba száll: most étket és italt követel, majd meg kurtizánokért harcol, máskor pedig másfajta élvezetek megszerzéséért verseng. [2] Szokj hozzá, hogy úrrá légy ezeken, kezdve a gyomor élvezeteivel, hogy lelked irracionális részei engedelmeskedjenek az értelemnek, és hogy te magad képes legyél az istenfélelem, a szüleid iránti tisztelet és az összes korábban említett tulajdonság

⁵⁸ Hieroklész a három (racionális, indulatos, vágyakozó) részből álló lélek platóni modelljét alkalmazza.

hibátlan megőrzésére. Megszerzésük képessége ugyanis, amelyről az imént volt szó, ezekből következik, mert mindezek megbicsaklanak, ha az érzelmi képességek nem követik a racionális megfontolást. [3] Az indulat ugyanis megzavarja a szülők iránti tiszteletet, vagy a vágyakozás engedetlenségre lázít velük szemben. Aztán az indulat istengyalázást gerjeszt, az anyagi javak iránti vágyakozás meg hamis esküre készíttet. Egyszóval a hitvány cselekedetekre ezen erők révén kerül sor, ha a racionális lélek nem vezeti őket a helyes úton. [4] Ebből különféle istentelen tettek fakadnak, valamint testvérháborúk, a barátok elárulása és a törvény áthágásának minden formája, amelyek következtében az ember arra kényszerül, hogy így kiáltson:

*Tudom, hogy szörnyű bűn, amit merészelek,
de elmémnél hatalmasabb a szenvedély.*⁵⁹

Mások pedig (vagy ugyanők, de más alkalommal) így kiáltanak: „Tudom, hogy amit tenni készülök, az milyen rossz, de a vágyakozás erősebb, mint megfontolásom.” Vagy így: „Úgy érzem, igazad van. Csakhogy úgy vagyok veled, mint a legtöbb hallgatód: nemigen tudok hinni neked.”⁶⁰ A racionális fajta ugyanis, amelyik jó természeténél fogva alkalmas a helyes dolgok észlelésére, jól emlékezik a helyes értelem tanítására és fogékony iránta, ha csak szenvedélyeinek súlya – mint holmi ólomnehezék – le nem húzza őt a rosszhoz. [5] Nekünk magunknak is ismernünk kell kötelezettségeinket, és az irracionális erőket is hozzá kell szoktatnunk, amennyire lehetséges, hogy ők is a bennünk lakozó értelmet kövessék. Ha szenvedélyeinket így megfékezzük, a racionális megfontolás akadálytalanul betarthatja az első intelmeket, amelyekről a költemény ezt mondja: „Légy tudatában ezeknek.” [6] Az ezt követő utasításban, amely szerint „szokd meg, hogy úrrá légy...”, megmutatja, hogy a racionális lelket tanítással és tudással hozzuk megfelelő állapotba, az irracionális részeket pedig szoktatással és egyfajta testi edzéssel. Így irányítják az emberek az okatlan állatokat is egyedül szoktatással. Ha a gyomor hozzászokott, hogy helyes mértéket tartson, akkor a többi testi vágyat is rendezettebbé teszi és szabályozottabbá az indulatot, így nyugalomban fontolhatjuk meg a kötelezettségeinkkel kapcsolatos dolgokat anélkül, hogy a velük járó szenvedélyek megzavarnának. Így megtanuljuk megismerni önmagunkat olyannak, amilyenek igazából vagyunk, és megtanulunk önérzetesen szerénynek lenni mindazokkal szemben, akiket ismerünk. Ezzel az ismerettel és a vele együtt járó önérzetes szerénységgel kialakul bennünk

⁵⁹ Euripidész: *Médeia* 1078–1079 (Kárpáty Csilla fordítása). Szó szerint: „Tudom, hogy amit tenni készülök, az milyen rossz, de az indulat (*thümosz*) erősebb, mint megfontolásom (*buleuma*).”

⁶⁰ Platón: *Gorgiasz* 513c.

az a vonás is, hogy visszariadunk a szégyenletes dolgoktól. A hitvány dolgokat ugyanis szégyenletesnek mondjuk, mivel a racionális lényhez nem illik és méltatlan hozzá az efféle cselekvés, mint erről a következő verssorokban szó esik.

IX (11–12)

*Ne cselekedj hitvány dolgot se ha mással vagy,
sem egyedül. Mindennél inkább önmagad előtt szégyenkezz!*

Vagy azt szoktuk gondolni, hogy nincs jelentősége annak, ha magányosan cselekszünk valami hitvány dolgot, amit más társaságában nem tennénk meg, mert szégyellnénk magunkat előtte, hogy ilyesmit teszünk, vagy pedig épp ellenkezőleg, úgy véljük, hogy annak nincs jelentősége, ha másokhoz csatlakozva cselekszünk olyasmit, amit egyedül nem művelnénk, csak az együttműködők közösségétől felbátorodva. Ezért mondja a költemény mindkét útról, hogy szégyenletes és hitvány helyzethez vezet. [2] Mert ha a hitványság valóban kerülendő, akkor az éppen adódó körülmények sem teszik soha kívánatossá. Azért fűzi hozzá szövegünk, hogy „se ha mással vagy, sem egyedül”, hogy se az egyedüllét ne bátorítson nem ildomos tett elkövetésére, se a közösség ne szolgáljon mentségedül, ha vétkezel. Majd hozzáfűzi az egyetlen okot, amely eltántorít a hitványságoktól: „Mindennél inkább önmagad előtt szégyenkezz!” [3] Ha ugyanis hozzászoksz, hogy önmagad előtt szégyenkezzél, akkor mindig jelen lesz egy hozzád tartozó és kikerülhetetlen őrszem, aki előtt szégyelled magad. Sok ember van úgy, hogy barátaitól és rokonaitól magára hagyatva követ el valamit, amit korábban, a jelenlétükben szégyellt volna megtenni. Vajon nincs senki, aki ilyenkor velük volna? Az istent most nem említem, mert ő igencsak távol áll attól, hogy tudomása legyen a rosszról.⁶¹ De vajon ők maguk⁶² nincsenek ott, nincs ott a lelkiismeret ítélőszéke? De bizony ott van, csak szenvedélyeiktől űzve nincsenek tudatában ennek. Az ilyen emberek a bennük lakozó racionális princípiumot értéktelenné, még egy rabszolgánál is alávalóbbá silányítják. [4] Te légy önmagad legközelebbi gyámolítója, és a hitványságoktól való elfordulást azzal kezd, hogy önmagad felé fordulsz. Az önmagunk előtti szégyenérzet ugyanis szükségképpen

⁶¹A sztoikus és az újplatonikus tanítás szerint a rossz egyetlen fajtája az erkölcsi rossz, amely a helytelenül élő ember szabad választásában, azaz *proairesis*-szében van jelen. Szabad választásunkhoz azonban még az istennek sincs közvetlen hozzáférése (lásd Epiktétosz: *Beszélgetések* I. 1, 23), nincs tudomása róla, ha valaki rossz cselekedetre készül, hiszen ha előre látná, akkor nyilván nem engedné, hogy megtörténjen. Ez a gondolat összhangban van a Platónról többször idézett maximával: „Az a felelős, aki választ; az isten nem felelős” (*Állam* X. 617c; vö. *Kommentár* XXV. 15).

⁶²Ti. az emberek, akik elkövetik a rosszat.

menedéket kínál minden racionális lény számára a szégyenletes és méltatlan dolgokkal szemben. Azt pedig, hogy a hitvány dolgokat ekképpen elutasító ember hogyan sajátítja el az erényt, így adja elő a költemény.

X (13–16)

*Aztán gyakorold az igazságosságot tetteiben és szavakban,
és szokd meg, hogy semmivel kapcsolatban ne viselkedj értelmetlenül,
de tudd mégis, hogy a végső rendelese az, hogy mindenki sorsa a halál.
Az anyagi javakat azonban hol megszerezzük, hol meg elveszítjük.*

[1] Aki önmaga előtt szégyenkezik, örvévé válik önmagának, hogy soha semmiféle hitványságba ne bonyolódjék bele. A hitványságnak több fajtája van. A racionális lélekész esetében az esztelenség ilyen, az indulatos lélekészénél a gyávaság, a vágyakozó lélekészénél az élvhajhászás és a pénzsóvárság, mindhármuk vonatkozásában pedig az igazságtalanság. Ezeknek a hitványságoknak az elhárításához az erények négyességére van szükségünk. A racionális lélekésznek gyakorlati bölcsességre,⁶³ az indulatosnak bátorságra, a vágyakozónak mértékletességre, mindhármuknak igazságosságra van szüksége, amely a legtokéletesebb és az összeset magába foglaló, a többit saját részeként tartalmazó erény. [2] Ezért a költemény először erről emlékezik meg, majd utána a gyakorlati bölcsességről, és sorban a belőle fakadó és az igazságosság teljességéhez hozzájáruló legkiválóbb cselekvési módokról. Aki ugyanis helyes megfontolást alkalmaz, az szövetségeseül nyeri veszedelmes helyzetekben a bátorságot, amely segíti a küzdelemben, élvezetek közepette a mértékletességet, és minden élethelyzetben az igazságosságot. Így azt találjuk, hogy az erények kezdete a gyakorlati bölcsesség, a végpontjuk az igazságosság, közöttük pedig a bátorság és a mértékletesség foglal helyet. [3] Az a képesség ugyanis, amely mindent alaposan átgondol, és mindig minden cselekvés esetében az értelemnek megfelelő eljárást keresi, nem más, mint a gyakorlati bölcsesség habitusa. Ez racionális lényünk legjobb állapota, amelyből az összes többi képességünk helyes működése is származik: az indulatos lélekész bátran, a vágyakozó rész mértékletesen viselkedik, az igazságosság pedig visszatart az esztelenségtől, és ezáltal lényünk halandó emberi részét a halhatatlan emberben⁶⁴ lakozó erény bőségével ékesíti. [4] Az erények ugyan-

⁶³ A gyakorlati bölcsesség (*phronésisz*) az ember közösségi magatartásában és cselekvésében nyilvánul meg, nem azonos a teoretikus bölcsességgel (*szophia*), amelyre a kontemplációhoz és a tudományos tevékenységhez van szükség.

⁶⁴ A „halhatatlan ember”: a racionális lélek.

is közvetlenül az Értelemből⁶⁵ sugároznak a racionális lélekbe. Az erények nem mások, mint a lélek sajátos formája, teljesültsége és helyes életmódja. De az irracionálisba és a halandó testbe is kerül valami az erényekből, így ezek a részek is, összenőve a racionális szubsztanciával, illendő magatartással és mértéktartással telnek el. A gyakorlati bölcsesség tehát az, ami az isteni javakhoz kalauzol. Ha helyesen épült bele a racionális lélekbe, megadja nekünk a minden területre kiterjedő helyes megfontolást, a halállal szemben tanúsított bátorságot, valamint az anyagi javak megvetését. [5] A gyakorlati bölcsesség ugyanis mértékletesen és rendíthetetlenül képes elviselni a halandó természet és a vele járó sors minden változását. Alaposan átgondolta a dolgok természetét, és tudja, hogy a földből és vízből összeállított lény szükségképpen ismét ezekre az alkotórészeire bomlik föl. Nem száll szembe dühödten a szükségyszerűséggel, és nem gondolja azt, hogy ha a halandó rész meghal, az azt jelenti, hogy a gondviselés nem terjed ki az ügyeinkre. [6] Tudja ugyanis, hogy „a végzet rendelése az, hogy mindenki sorsa a halál”, és halandó testünk fennmaradására egy meghatározott idő van kiszabva. Ha ez az idő letelt, nem szabad zúgolódnunk, hanem önként kell engedelmeskednünk neki, mint egy isteni törvénynek. A végzet valójában azt világítja meg, hogy halandó életünket kényszerű korlátok határolják, ám a gyakorlati bölcsességnek megvan az a sajátos vonása, hogy a magasabb rendű lények rendelkezéseit kövesse, és nem arra törekszik, hogy ne haljon meg, hanem arra, hogy szépen haljon meg.

[7] Hasonlóképpen a pénz természetéről is pontosan tudja, hogy az hol jön, hol meg elmegy bizonyos meghatározott okok miatt, amelyeknek ellenszegülni ostobaság. Hiszen nem mi vagyunk az urai azoknak a dolgoknak, amelyek nem tőlünk függenek, márpedig nem tőlünk függ sem a testünk, sem a vagyonunk. Egyszóval semmi olyasminak, ami kívül esik racionális szubsztanciánkon, nem tőlünk függ sem a megszerzése, sem pedig az, hogy addig tartsuk meg birtokunkban, ameddig akarjuk. [8] De már az, hogy erényesen fogadjuk-e és engedjük el ezeket, amikor érkeznek, illetve amikor távoznak, tőlünk függ.⁶⁶ Ez a racionális szubsztancia sajátos vonása – amennyiben nem ahhoz szokott hozzá, hogy irracionális módon viselkedjen az éppen adódó eseményekkel kapcsolatban, hanem ahhoz, hogy azokat az isteni kánonokat kövesse, amelyek minden dolgunkat megszabják. Ebben áll a tőlünk függő-

⁶⁵ Schibli értelmezése szerint az Értelem (*nusz*) nem más, mint az intelligibilis világmindenség (*logikosz diakosmosz*), amely a Démiurgosz képmása (vö. I 9). – Plóti-nosznál a *Nusz* a második *hüposztaszi*s neve, és a későbbi újplatonizmus filozófiája azonosnak tekinti a Démiurgosz értelmével, amely magában foglalja az intelligibilis formákat.

⁶⁶ A „tőlünk függő” (*eph' hémin*) és a „nem tőlünk függő” (*uk eph' hémin*) megkülönböztetése epiktétoszi gondolat; lásd a II. 5-höz frott jegyzetet. Ugyancsak Epiktétosztól származik az a tanítás, hogy életünk eseményei nem tőlünk függőek ugyan, de tőlünk függ az, hogy milyen képzetet alkotunk róluk és hogyan kezeljük őket (*Be-szélgetések* II. 1).

nek a legnagyobb hatalma: a nem tőlünk függő dolgok helyes megítélésében, és abban, hogy nem adja át magát szenvedélyesen ez utóbbiaknak, ami többek között a szabadság erényének elvesztésével járna. [9] Mit is mond a józan ítélet? Az embernek a testét és a vagyonát – amíg rendelkezésére állnak – helyesen kell kezelnie és az erény szolgálatába kell állítania, ha pedig már nem állnak rendelkezésére, tudnia kell, mi a teendője, és a többi erény mellett szert kell tennie a fájdalmas bánattól mentes lelkiállapotra⁶⁷ is. Úgy őrizzük meg ugyanis az istenekkel szemben tanúsítandó istenfélelmet, valamint az igazságosság kánonjait, ha racionális részünk jól ismeri a körülmények jó és helyes alkalmazását, és azt, hogy a gyakorlati bölcsesség sugallta szabályokat szegezze szembe azokkal a dolgokkal, amelyek látszólag találmányra és véletlenszerűen történnek velünk. [10] Máskülönbén ugyanis, ha nincs jelen helyes vélemény a racionális szubsztanciában, nem képes fennmaradni az erény. Hiszen ha irracionális viselkedéshez szokott hozzá, akkor nem lesz képes arra, hogy a magasabb rendű lényeknek mint magasabb rendűeknek engedelmeskedjék, hanem mint zsarnokoknak fog kényszerből engedni nekik,⁶⁸ és sem a vele együtt élőkre nem lesz tekintettel, sem pedig a testével és vagyonával való leghelyesebb bánásmódot nem találja meg. [11] Mert figyeld csak meg, hogy akik mindenáron el akarják kerülni a halált, vagy meg kívánják őrizni vagyonukat, szükségképpen rengeteget jogtalankodnak és káromolják az istent, istentelen dolgokat művelnek és tagadják a gondviselést, mihelyt valami olyasmibe botlanak, amit esztelen módon el akartak kerülni. Kíméletlenül jogtalankodnak másokkal szemben, és mindent megpróbálnak a maguk vélt hasznára fordítani; szemmel látható, hogy a hamis vélekedésből olyan káruk támad, amelyből a legnagyobb rossz származik: igazságtalanul fognak viselkedni a velük egyenrangúakkal és istentelenül a felsőbb hatalmakkal szemben. [12] Ezekből tisztul meg, aki a most szóban forgó verssorokra hallgat: helyesen mérlegelt megítélés alapján nemes lélekkel belenyugszik a halálba, vagyona elvesztését pedig nem tartja elviselhetetlennek. Ezzel még az igazságossághoz szükséges indítékokra is szert tesz: megtartóztatja magát másnak a vagyonától, nem okoz kárt senkinek, és azt a kárt, amit más szenvedett el, nem fordítja a maga hasznára. Aki a lelkét halandónak véli, és

⁶⁷ Platón tanítása szerint (*Állam* 603c–604c) az erkölcsileg derék embert is fájdalommal töltik el az őt ért sorscsapások, de értelmű segítségével ezen úrrá lesz, és szert tud tenni a fájdalmas bánattól mentes lelkiállapotra (*alüpia*).

⁶⁸ Allúzió Kleanthész (elveszett) versére, amelynek őt sorát Seneca idézi (*Erkölcsei levelek* 107.11) Cicero latin fordításában. Magyarul:

Vezess, Atyám, magas menny-ég ura,

Hová akarsz, készséggel engedek.

Ím, itt vagyok. Különbén sírva kell,

S gonoszként túrnöm azt, mit jóként túrhetek.

Önként menőt vezet, mást meg hurcol a sors. (Sárosi Gyula fordítása)

Az ötödik sor a szállóigévé vált: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*

hozzászokott az irracionális viselkedéshez, nem lesz képes semmit megőrizni az előbbieik közül, nem fogja tudni befogadni az arra vonatkozó tanítást, hogy lényünk mely része az, amely meghal és amelynek szüksége van a vagyonra, és melyik részünk az, amely az erényt gyakorolja, és amelynek ez van a hasznára. [13] Mert egyedül ezek megkülönböztetése kelt hajlandóságot az erény gyakorlására, és ez az isteni eredetű készítés ösztönöz bennünket az erkölcsileg helyes dolgok megszerzésére, amely az „Ismerd meg önmagad!” és a „Szégyenkezz önmagad előtt!” parancsából fakad. Hiszen a saját értékünk-höz kell hozzámérnünk a másokkal szembeni, mind szavakban, mind tettekben megnyilvánuló kötelességeinket is, és a kötelességek állandó betartása az igazságosság. Ezért is rendeljük fölébe az igazságosságot a többi erénynek, hogy ő legyen a kötelességeink mércéje. [14] „Gyakorold az igazságosságot – mondja – tettekben és szavakban.” Vagyis nem fogsz istenkáromló szavakat mondani anyagi veszteség esetén vagy betegségek fájdalmai közepette, nehogy szóban igazságtalan légy, de embertársaid vagyont sem fogod elragadni és boldogtalanná sem teszed őket, nehogy tetteidben légy igazságtalan. Ha ugyanis az igazságosság örökös a lelkünk felett, akkor a megfelelő tetteket hajtjuk végre mind az istenek, mind az emberek, mind pedig önmagunk vonatkozásában. Az igazságosság legjobb mércéje a gyakorlati bölcsesség. Ezért szövegünk ahhoz az intellemez, hogy „Gyakorold az igazságosságot”, hozzátézi: „Szokd meg, hogy semmivel kapcsolatban ne viselkedj értelmetlenül”, mivel gyakorlati bölcsesség nélkül nem állhat fenn az igazságosság. [15] A valóban igazságos dolog ugyanis az, amit a tökéletes gyakorlati bölcsesség határoz meg. Ez pedig olyan bölcsesség, amely semmivel kapcsolatban nem viselkedik értelmetlenül, hanem ellenőrzi a halandó testet, ellenőrzi azt, ami annak a szükségletét elégíti ki, de mindezt kevésbé tartja értékesnek, mint az erényt, és a legnagyobb haszonnak a racionális lélek kiváló állapotát tekinti, amelyből lehetőség szerint a többi tulajdonság rendezettsége is ered.

[16] A szóban forgó szövegrésznek olyasmi a szándéka, hogy bemutassa a hallgatónak a cselekvésre vonatkozó erények négyesét, és ezt a négyességet a megfelelő, szavakban és tettekben megnyilvánuló éber megóvásával és megőrzésével együtt nyújtja át a tanítványoknak. Az egyik verssor a gyakorlati bölcsességet kínálja, a másik a bátorságot, megint másik a mértéktartást, a mindezeket megelőző sor pedig a valamennyi erénnyel közösen szemlélt igazságosság edzésére szólít fel. [17] Az a sor, hogy „Az anyagi javakat azonban hol megszerezzük, hol meg elveszítjük”, arra utal, hogy a mértékletes magatartással együtt jár a pénz bevétele és kiadása területén működő nagyvonalúság⁶⁹ erénye is. Az az elv ugyanis, hogy csak olyankor szerzünk, illetve adunk ki pénzt, amikor az értelem ezt jóváhagyja, megszünteti a zsugoriság és

⁶⁹ A nagyvonalúság (*eleutheriotész*) az arisztotelészi erénykatalógus egyik fontos tétele (*Nikomakhoszi etika* IV. 1119b22–1123a33).

a tékozlás ürügyét.⁷⁰ [18] Mindezek a szabályok az önmagunk előtti szégyenkezésből mint valami forrásból és első kiindulópontból erednek, de ezt az intelmet már magában foglalja az „Ismerd meg önmagad”, ami minden derekas cselekedetnek és minden kontemplatív megismerésnek az alapja kell hogy legyen. Hiszen honnan máshonnet tudnánk, hogy kötelességünk az affekcióink mérsékelése, és hogy minden létezőt meg kell ismernünk? Az embernek kétségei vannak ezekkel kapcsolatban: először is, hogy vajon mindezek lehetségesek-e az emberek számára, másodszor, hogy hasznukra válik-e azoknak, akiknek a birtokában van. [19] Az élet dolgaiban ugyanis a derék ember éppen az ellenkezőjét bizonyítja, amikor hátrányt szenved, mert nem veszi el igazságtalanul a vagyontárgyakat onnan, ahonnan nem szabad, és amikor igazságosan arra költi a pénzt, amire kell. Testi létezése tekintetében pedig igencsak kiszolgáltatottá teszi az az állapot, hogy nem vállal vezető szerepet, és nem tiszteli szolgamód a vezető tisztségviselőket. Ennélfogva ha nem lakozna bennünk egy másik szubsztancia is, amelynek számára az erény jelent hasznot, nehezünkre esne lemondanunk a gazdagságról és a hatalomról. [20] Ezért akik halandónak vélik a lelket, az erény előbbre való voltát illetően inkább csak szórszálhasogatásba bocsátkoznak, mint hogy az igazat mondják. Ha ugyanis nincs bennünk semmi, ami testi halálunk után fennmarad, és aminek az a természete, hogy az igazság és az erény biztosítja rendezettségét – ilyennek mondjuk a racionális lelket –, akkor nem él bennünk az erkölcsileg helyes célokra irányuló tiszta törekvés sem. A teljes pusztulás gyanúja már előzetesen kioltja az ezekkel kapcsolatos fáradozást, és a testi élvezetek felé hajt, akármilyenek legyenek is ezek, és akárhonnan is legyünk képesek megszerezni őket. [21] Hiszen akkor hogyan is vélhetné valaki szerintük az eszes és érett gondolkodású ember tulajdonságának azt, hogy nem kedvez mindenben a testének, amikor pedig a test kedvező állapota biztosítja a lélek jóllétét is, amely nem önmagában fennálló létező, hanem a test bizonyos megformáltsága mellett jelenik meg?⁷¹ Hogyan vehetnénk akkor semmibe az erény kedvéért a testet, ha nem csak testben, de lélekben is el fogunk pusztulni, úgyhogy ekkor már az az erény sincs sehol, amelyre törekedve pedig még a halált is elviseltük? Csakhogy ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban az isteni férfiak már kellőképpen bebizonyították, hogy a lélek halhatatlan, és hogy természeténél fogva egyedül az erény ékesíti.⁷²

[22] Most pedig, miután ezt a tantételt jóváhagytuk, áttérünk a következőre, de az imént elmondottakhoz annyit még fűzzünk hozzá, hogy amiként

⁷⁰ Vö. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* II. 107b8.

⁷¹ Schibli értelmezése szerint Epikurosz tanítására céloz. Eszerint a lélek finom atomi részecskékből álló konfiguráció, amely a testtel együtt pusztul el; lásd LS 14 A–H (LS = Long, Anthony A. – Sedley, David: *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge University Press, 1987; magyarul: *A hellenisztikus filozófusok*. Budapest, 2015).

⁷² A filozófusok közül Püthagorasz, Empedoklész és Platón foglalkozott a lélek halhatatlanságának kérdésével és ennek etikai konzekvenciáival.

önnön szubsztanciánk nem-ismerete enged utat minden hitványság beáramlásának, akként az önismeretünkben és a racionális természetünkhöz nem illő dolgok megvetésében található meg mindenütt a kötelességeink tévedésektől mentes betartása. A részleges erényeknek ez a zsinórmértékük. [23] Mert ha saját szubsztanciánkra mint mintára tekintünk,⁷³ akkor mindenben „a kellőt” találjuk, vagyis azt, hogy életünket a helyes értelemnek megfelelően önnön szubsztanciánkkal összhangban éljük. Mindaz ugyanis, ami a lelket jobbra teszi és a természetéhez illő helyes életformához vezet el, az valóságos erény és a filozófia törvénye, ám ami kizárólag a külsődleges emberi magatartásra terjed ki, az szolgálkhoz illő csúrése-csavarása az érveknek és árnyékrajzolata⁷⁴ csupán az erkölcsileg helyes dolgoknak, olyasmi, ami a sokaság dicséretét hajszolja, és arra fordít gondot, hogy jónak *látszani* igyekezzon, nem pedig arra, hogy jó is *legyen*.⁷⁵ Erről tehát ennyit. [24] A helyes megfontolásokkal azonban szükségképpen együtt jár, hogy magatartásunk sem lesz megfontolatlan még az emberi élet látszólag rendezetlen eseményeire vonatkozóan sem, hanem alaposan és nemes lélekkel megfontoljuk ezen események okait, és elviseljük őket anélkül, hogy vádolnánk miattuk azokat, akik gondunkat viselik, és akik kinek-kinek az érdeme szerint osztják ki azt, ami jár nekik, nem egyenlő dolgokra tartva méltónak mindnyájukat, mivel nem ugyanúgy éltek korábbi életüket. [25] Mert ha létezik a gondviselés, és lelkünk szubsztanciájánál fogva halhatatlan, ám saját választása és önmozgása révén érez késztetést az erényre vagy a hitványságra,⁷⁶ hogyan is volna lehetséges, hogy gondviselőink, akik a „mindenkinek érdeme szerint” törvényt tartják szem előtt, egyenlő részt juttassanak az egyenlőtleneknek, ne pedig azt a sorsot mérjék rájuk, amelyet ki-ki megérdemel, és amelyről azt szokás mondani, hogy az ember már akkor elnyerte, amikor belépett a földi életbe? Ha nem mese a kinek-kinek a megfelelő dolgokat osztó gondviselés létezése és lelkünk halhatatlansága, akkor világos, hogy szenvedéseink okát a mindenség kormányzójából önmagunkba kell áthelyeznünk,⁷⁷ amiből következően a költemény⁷⁸ a nehezen elviselhető dolgok orvoslásának lehetőségét is fel fogja kínálni nekünk. Mivel az ily nagy törvénytelenység okát önmagunkban találjuk meg, először is ítéletünk helyes voltával enyhíteni tudjuk a bennünket ért események kellemetlenségét, majd azáltal, hogy a szent eljárások és a helyes figyelmeztetések segítségével lelkünket

⁷³ „Saját szubsztanciánk”: a racionális emberi lélek.

⁷⁴ Vö. Platón: *Állam* X. 602d.

⁷⁵ Vö. Platón: *Állam* II. 361b.

⁷⁶ Vö. Platón: *Állam* X. 617e.

⁷⁷ „Az a felelős, aki választ; az isten nem felelős” (Platón: *Állam* X. 617e).

⁷⁸ „A költemény” (*ho logosz*): Hieroklész többször utal ezzel a kifejezéssel az *Aranyvers* szövegére, és mind Köhler, mind Schibli ebben a mondatban is így értelmezi a szót. De mondatunk értelmezhető úgy is, hogy az *értelem* (*logosz*) fogja föl kínálni a nehezen elviselhető dolgok orvoslásának lehetőségét.

jobb helyzetbe kormányozzuk, teljesen meg fogunk szabadulni a szenvedéseinktől. Az a körülmény, hogy valaki, aki rossz dolgokat szenved el, nem veszi észre az okokat, és nem is sejti, hogy mindez méltán esett meg vele, annak a jele, hogy megszokta a mindennel szemben megfontolatlan, a racionalitást nélkülöző viselkedést, melyet a költemény éppen most tiltott meg. [27] Aki nem vizsgálja a valódi okot, az ahelyett, hogy önmagában keresné azt, szükségképpen a magasabb rendű szubsztanciát fogja hibáztatni: vagy azt állítja, hogy nem is létezik, vagy azt, hogy nem megfelelően viseli gondunkat. Az effajta képzelgések nemcsak korábbi életének hitványságait fokozzák, hanem mindenféle gonoszságra serkentik a lelket, és megfosztják a saját szabadságunkban álló terápiától is azáltal, hogy jelenlegi nyomorúságát rejtett okoknak tulajdonítják. Hogy ezekkel a kérdésekkel hogyan kell filozófiai módon foglalkoznunk, arról hallgassuk meg magát a költeményt.

XI (17–20)

*Ami fájdalom az istentől küldött sorsesemények révén a halandókat éri,
annak rád kiszabott részét viseld türelmesen, ne méltatlankodj miatta.
De helyes orvosolnod, amennyire képes vagy rá. Gondold meg:
a jó embereknek a sors nem ad ebből sokat.*

[1] A további értelmezést megelőzően el kell mondanunk, hogy „fájdalomnak” itt a fáradságot nevezi, és mindazt, ami életünk útját nehezen járhatóvá teszi – ilyen a betegség, a szegénység, szeretteink elvesztése, és az, ha valaki rossz hírbe került a lakóhelyén. Ezek kellemetlen és nehezen elviselhető dolgok ugyan az életben, de nem valóságos rosszak, és nincsenek is ártalmára a léleknek, hacsak hatásukra nem válik hajlamossá a hitványságra. De ugyanez történik vele a jónak vélt dolgok – például az egészség, a gazdagság és a hatalom – következtében is, ha nincs meg benne az elhatározás, hogy ezekkel helyesen fog élni.⁷⁹ Hiszen ezek birtokában is romlottá válhat valaki, és a velük ellentétes körülmények között is szert tehet erényre. [2] A valódi rosszak a *proaireszisz*ből⁸⁰ eredő vétkek, amelyekkel erény természettől fogva nem járhat együtt. Ilyen az igazságtalanság, a fegyelmezetlenség és mindaz,

⁷⁹ Az a gondolat, hogy a köznapi felfogás által jónak tartott dolgok kárára is lehetnek az embernek, először Platónnál jelenik meg (*Menón* 87e–89a). Ezeknek a külsődleges javaknak, amelyekkel helyesen is élhetünk, de vissza is élhetünk velük, a sztoikusok nem tulajdonítanak morális értéket, hanem semlegeseknek tekintik őket.

⁸⁰ Az újplatonikus filozófia a *proaireszisz* fogalmát (szó szerinti jelentése: „kiválasztás”, fogalmilag: „szabad választás, szabad akarat”) Epiktétosztól vette át, aki a „tőlünk függő” mentális műveleteket (a törekvést, hárítást, késztetést, elutasítást, képzet- és véleményalkotást) működtető képességünket nevezi így, és azt tanítja, hogy a racionális lélekkel rendelkező ember Énje a *proaireszisz*ével azonos.

amit nem lehet összekapcsolni azzal, ami helyes. Ugyanis egyikük sem jellemezhető azzal a módhatározóval, hogy „helyesen” – például hogy „helyesen igazságtalankodik”, „helyesen fegyelmeztetlenkedik” –, noha a külsődleges rosszakkal kapcsolatban olykor fogalmazunk úgy, hogy valaki helyesen viseli a betegséget vagy a szegénységet, amikor az illető jól és a helyes értelemnek megfelelően viseli el az efféléket. [3] A lélek hitvány viselkedésformáihoz azonban nem fűzhető hozzá a „helyesen”, mert ezek torzulásai és kudarcai a helyes értelemnek, amelyet az emberi lélek – noha ez az értelem megtalálható benne és belevésődött – nem vesz észre, mert elvakította a szenvedélyeihez való ragaszkodás. Annak, hogy a helyes értelem megvan az emberekben, az a bizonyítéka, hogy az igazságtalan ember is igazságos döntést hoz olyan helyzetekben, amelyek közömbösek a számára, a fegyelmeztelen ember is mértéktartóan viselkedik ilyen helyzetben, egyszóval a hitvány ember is helyes szándékkal viseltetik azokban a helyzetekben, amikor mentes a szenvedélyeihez való ragaszkodástól. Így a hitvány ember is képes erényessé válni, ha korábbi hitványságaitól megvetéssel elfordul. [4] Ez azonban nem azt jelenti, hogy a helytelen értelemnek benne kell lennie azért, hogy ez a hitvány dolgok kiindulópontja legyen, ahogy a helyes értelem az erényeknek. A helyes értelem – amely azt a szerepet tölti be, amelyet a törvény a városban – elegendő ahhoz, hogy meg tudjuk különböztetni az értelem szerint és az értelem ellenére történő cselekvéseket, és az előbbieket támogatjuk, az utóbbiakat pedig megfékezzük. Nincs szükség a Rossz princípiumára sem: nem létezik sem azoké, amelyek belülről, sem amelyek kívülről hatva okoznak rossz dolgokat.⁸¹ A jó dolgoknak viszont kell hogy legyen princípiumuk, mégpedig egy olyan is, amely egyetlen, és a racionális szubsztanciáktól különálló – az isten –, és egy olyan is, amely bennük magukban lakozik, és szubsztanciájukat megérintve kormányozza őket – a helyes értelem.

[5] Efféle hát a hitványságok megkülönböztetése, amelyek közül „az istentől küldött sorseseemény”⁸² nem azokat a rossz dolgokat adja az embernek, amelyeket ő választott magának *proairesis*-ze révén, hanem a körülményekből fakadókat, amelyek jelenleg ugyan a nem tőlünk függő⁸³ dolgokban vannak benne, ám szabadon választott korábbi vétkeink következményei. Ezek egyrészt „fájdalmasak”, mint mondtuk, másrészt ezek fogadják be az erénytől származó szép rendet. [6] A mértékletes életforma megszépíti ugyanis a nyomort, a gyakorlati bölcsesség kipótolja az alacsony származást, a gyermekek elvesztését türelemmel viseli el, aki igazságos életet él, és az ilyen ember azt

⁸¹ A „princípium” itt a platóni idea (forma) értelmében értendő. A szép dolgok azért szépek, mert részesültek a Szép ideájában, a jó dolgok azért jók, mert a Jó ideájában részesültek. Az újplatonikus tanítás szerint a rossznak nincs princípiuma (ideája). A rossz nem más, mint a jó hiánya.

⁸² „Az istentől küldött sorseseemény” (*daimonié tükhé*) kifejezés értelmezését lásd a 7. és következő bekezdésekben.

⁸³ Lásd a II. 5-höz írott jegyzetet.

tudja mondani: „Meghalt a gyermekem? Valójában visszaadtam.”⁸⁴ És: „Tudtam én, hogy halandót nemzettem.”⁸⁵ Hasonlóképpen válik minden más is méltóságteljesebbé, ha az erény szépsége övezi. [7] Ehhez kapcsolódva értekezésünk azt vizsgálja meg, mik azok az „istentől küldött sorseseemények”, amelyek következtében a halandókat a nehéz külsődleges kellemetlenségek érik.⁸⁶ Ha ugyanis tisztán isteni döntés juttatna az egyik embernek gazdagságot, a másiknak meg szegénységet, akkor azt „isteni *proaireszisz*nek”, és nem „istentől küldött sorseseeménynek” kellene nevezni. Ha pedig semmi nem gyakorolna befolyást az életkörülmények sorsolásszerű kiosztására, hanem véletlenszerűen és spontán módon történne meg, hogy az egyik ember boldog, a másik boldogtalan lesz, mint mondani szokás, akkor csupán „véletlennek” kellene nevezni, nem pedig „istentől küldött sorseseeménynek”. [8] De ha a bennünket gyámolító isten kinek-kinek azt adja, amit megérdemelt, és nem ő a felelős azért, hogy ilyen vagy olyan emberek vagyunk, hanem neki egyedül az áll a hatalmában, hogy az igazságosság ősi törvényei szerint megadja a viszonzást viselkedésünkért, akkor a költemény a két kifejezést helyesen összekötve nevezi „istentől küldött sorseseeménynek” az isteni döntés kinyilatkoztatásait: amennyiben isteni és intelligibilis az, ami megítél, isteninek és hozzáértőnek mondja a sorseseeményeket, amennyiben pedig az, amire vonatkozik az ítélet, a saját *proaireszisz* miatt romlott meg, és ezért érdemli meg ezeket a kellemetlen dolgokat, arra vonatkozóan a „sors” kifejezést használja, minthogy az isten szeme előtt nem az lebeg, hogy egy bizonyos személyt büntessen vagy jutalmazzon, hanem mindig azt, aki ilyen és ilyen.⁸⁷ Annak pedig, hogy ilyenek és ilyenek vagyunk, az oka mibennünk rejlik. [9] Nos, a sorsunkat a saját *proaireszisz*ünknek és az isteni döntésnek az összefonódása hozza létre, így ezeknek egésze az istentől küldött sorseseemény, a vétkekre vonatkozó isteni szavazat. A mesterien megválasztott kifejezések így módon összehangolják az isteni felügyeletet a lélek szabad és halhatatlan voltával. Életünkben nem minden mozzanat történik teljes egészében a fátum vagy a gondviselés szerint, de nem is teljesen véletlenszerű és spontán módon mennek ezek végbe, és nem is teljesen a saját *proaireszisz*ünk szerint, [10] hanem az a helyzet, hogy a tőlünk függő dolgok területén elkövetett vétkeink a *proaireszisz*ünkre tartoznak, mindaz, ami az igazságosság törvénye szerint következik a vétkekből, a fátumra tartozik, azok a javak pedig, amelyek elsősorban az isten adományai, a gondviselésre. A vak véletlenre

⁸⁴ Epiktétosz: *Kézikönyvecske* 11.

⁸⁵ Egy apa szavai, amikor értesült fia haláláról. Szállóigévé vált, különböző forrásaink Szolón, Anaxagorasz, illetve Xenophón mondásaként idézik.

⁸⁶ Az „istentől küldött sorseseemény” (*daimoníe tükhé*) kifejezés azért igényel részletes magyarázatot, mert a *tükhé* kifejezés egyszerre jelenthet „sorsot” is, és „vak véletlent” is.

⁸⁷ Ha Tantalosz vétkezik, az isten nem azért bünteti meg, mert ő Tantalosz, hanem azért, mert vétket követett el.

egyetlen létező okát sem vezetjük vissza, de még a keletkező dolgokét sem, hacsak nem járulékos módon és abban az értelemben, hogy a gondviselésből, a fátumból és a *proaireszisz*ből fakadó elsődleges okok összefonódva fejtenek ki hatást az ilyen esetekben, és így a véletlenszerűség csatlakozik az elsődleges okokhoz. [11] Lássunk egy példát! A bíró a gyilkost akarja megbüntetni, nem pedig ezt és ezt az embert, ám azt is megbünteti, akit pedig nem akart, ha ez az ember a gyilkos helyett áll elébe. A bíró ítélete alapvetően a gyilkosra vonatkozik, de járulékosan arra az emberre sújt le, aki önként átvette a gyilkos szerepét. [12] Másrészt az elvetemült ember gyilkolni akar ugyan, ám ezért nem akar büntetést kapni, úgyhogy esetében a gyilkos hajlam nélkülének szabad választásából támad, ám ezt a hajlamot csak járulékosan követik a kínvallatások és egyéb büntetések. [13] Az összes előbbinek a törvény az oka, amely a bíróba beleültette a semmirekellők megbüntetésének *proaireszisz*ét, és olyan sorsot juttatott a gyilkosnak, amely bosszút áll rajta. Így gondold el az isteni felügyeletet is: ha az emberi *proaireszisz*nek az a szándéka, hogy gonosztettet hajtson végre, a törvény őreiként tevékenykedő bírák *proaireszisz*ének pedig az, hogy ezt a gonosztettet minden eszközzel megpróbálják kijavítani, akkor összetalálkozásuk „istentől küldött sorseseeményt” alkot, amelynek értelmében az efféléket elkövetők meghatározott büntetést érdemelnek. A hitványságokra irányuló választás oka annak a szabadságára vezethető vissza, aki ítélet alá esik, az azt követő megérdemelt büntetés az ítélethozók törvényt őrző szakértelmére, és ezeknek az együttes fennállása a törvény, amely azt célozza, hogy lehetőleg minden jó legyen, és semmi se legyen rosszul elrendezve.⁸⁸ [14] A törvény ugyanis már eleve létezik az isten jószágában, és nem engedi, hogy a hitványak számonkérés nélkül maradjanak, nehogy a hitványság továbbra is fennálljon és teljesen érzéketlen maradjon a jó dolgok iránt, amelyekre a törvény őrei által kiszabott büntetés kényszert alkalmazva emlékeztet.

A törvény tehát, mint mondtuk, azokat, akik természetüknél fogva ítéletet hoznak, összekapcsolja azokkal, akik természetüknél fogva megromlanak, és mindkettőn keresztül létrehozza a számukra sajátos jót. [15] Ha ugyanis bűnhődni üdvösebb, mint nem bűnhődni, és az igazság a hitványak zabolátlanságának megfékezésére tekint, akkor világos, hogy a törvény azért illesztette egymáshoz ezt a két fajtát, hogy az egyik használjon, a másiknak meg haszna legyen belőle: az ítélethozót mint a törvény őrét a másik fölé rendelte, míg a természeténél fogva vétkes és ítélet alá eső fajtát mint a törvény megszegőjét a jobbik fajtának szolgáltatva ki, hogy az az érdeme szerint bánjon vele, és így az elszenvedett rossz hatására a vétkes egyszer majd visszaemlékezzon és tudatára ébredjen a törvénynek. [16] Amit ugyanis az emberek a gonosztett elkövetésekor megtagadnak, arra vágyakoznak olyankor, amikor elszenvednek egy ilyen tettet. Például aki igazságtalanul cselekszik,

⁸⁸ Vö. Platón: *Timaios* 30a.

azt kívánja, hogy ne létezzen az isten, hogy ne lebegjen a feje fölött Tantalosz sziklája gyanánt a bűnhődés. Akivel viszont igazságtalanság történt, azt kívánja, hogy igenis létezzen az isten, mert ha létezik, segítségére van szenvedéseiben. Ezért az igazságtalankodókat az igazságtalanság elszenvedőinek helyzetébe kell juttatni azért, hogy amit tetteik elkövetésekor önző szenvedélytől megrészesgélve nem vettek észre, azt a kudarc keserveit megízlelve a helyes büntetés hatására megtanulják. [17] Ha pedig *proaireszisz*ük arcátlansága miatt továbbra is hitvány módon viselkednek, akkor nekik maguknak talán kevésbé van hasznukra a büntetés, ám mindenképpen nevelő célzatú, intő példaként szolgál a helyes gyakorlati bölcsességgel rendelkező emberek számára, akik képesek arra, hogy az ilyen szenvedések okát átlássák.

Az ítélet legfőbb alapelveit átvettük: az isten jó voltát, az ebből fakadó törvényt, valamint a bennünk egy belső istenként lakozó, törvénytelenségeket elszenvedő és ezek által megsértett helyes értelmet. [18] Az ítélet eredményeképpen támadnak azok a „fájdalmak” – mint a költemény nevezi őket –, amelyek az életünket megnehezítik a testünket és a külső életkörülményeinket sújtó szerencsétlenségek révén. A most tárgyalt verssorok ezeknek olyan formában történő türelmes elviselését javasolják, hogy fontoljuk meg az okait, és lehetőség szerint fékezzük meg és fordítsuk hasznunkra mindazt, ami ártalmasnak mutatkozik. Leginkább az isteni javakra kell méltóknak bizonyulnunk, mégpedig a legmagasabb erény⁸⁹ révén. De ha az erre irányuló törekvés még nincs jelen valakiben, akkor a közbülső erények gyakorlása révén a közösségi javakra tegyen szert. A fájdalmas dolgok helyes elviseléséhez és orvoslásához ugyanis ez lett számunkra elrendelve. [19] Mi más volna ez az orvoslás, mint mindaz, amit az imént említettünk, amiből mind a fájdalmas dolgokból származó ésszerű öröm, mind a terápia módszere megtanulható? A mondottak lényege az, hogy az isten, aki törvényhozó és egyúttal bíró is, a jó dolgokat elrendeli, a rosszakat pedig eltörli, ezért ő semmiképpen sem felelős a rosszért.⁹⁰ Azokat a hitvány embereket, akik saját szabad készleteseik miatt romlottak meg és elfeledkeztek a bennük lakozó helyes értelemről, mint hitványakat bünteti meg annak a törvénynek az alapján, amely tiltja a rosszat, mint embereket pedig a törvénynek és a *proaireszisz*nek azzal az összekapcsolásával, amelyet sorsnak nevezünk. [20] Az embert ugyanis nem mint embert bünteti, hanem mint hitványt. Annak, hogy valaki hitvánnyá lesz, elsődleges oka a saját *proaireszisz*e. Amikor hitvánnyá válik, ami tőlünk függő,⁹¹ nem pedig az istentől függő mozzanat, akkor megbűnhődik – ami viszont az isteni törvénytől, nem pedig tőlünk függő mozzanat. A törvénynek az egyedüli célja, amely méltó az istenhez és nekünk is hasznunkra van, nem

⁸⁹ A „legmagasabb erény” (*akrotaté areté*) a kontemplatív isteni erény, lásd Prooimion 3.

⁹⁰ Platón: *Állam* 617c.

⁹¹ Lásd a II. 5-höz írott jegyzetet.

más, mint hogy lenyesse a hitványságot, a büntetés különféle figyelmeztető eljárásaival megtisztítsa a romlottság állapotába került lelket és afelé irányítsa, hogy visszaemlékezzen a helyes értelemre. És így, miközben a törvény szilárdan áll és mindig ugyanazt mondja, az egyes ember sorsa – mivel ő úgy alakítja önmagát, hogy egyszer ezt, másszor azt érdemli – nem mindig egyforma. Hiszen ez nem is volna igazságos, és nekünk sem volna hasznunkra. [21] A megítélt személy változása az ítélet változását vonja maga után. Mert hogy is érdemelhetné ugyanazt, aki nem marad meg mindig ugyanannak? Megfelelően kell tehát elviselnünk „az istentől küldött sorseseeményt”, és nem szabad méltatlankodni, ha megbűnhődünk valami miatt, és ha az isteni ítélet folytán az evilági élet kellemes menetét akadályozni látszó mozzanatokon keresztül tisztulunk meg. Az ilyen meggondolás kigyógyít korábbi hibáinkból, és lelkünket a bennünk élő helyes értelem felé fordítja. Hiszen aki a fájdalmat a hitványság gyümölcseének tekinti, hogy is ne kerülné el a jövőben azt az okot, amely fájdalomhoz vezetne, és ha nyomorúságos körülményei közepette haragudnia kell, hogy is ne gondolná azt, hogy inkább önmagára kell haragudnia, semmint az istenre, aki a gonoszságot a jog eszközeivel akadályozza meg, amelyek révén belátható és emlékeztetünkbe idézhető, hogy milyen nagy jó az, ha nem szegülünk szembe az isteni törvényekkel, és nem válunk szándékosan hitvánnyá? [22] A fájdalmak ugyanis nem csak úgy találomra méretnek az emberekre, ha egyszer az isten és az igazságnak a határai uralkodnak fölöttünk, és mindenkire azt a sorsot mérik, amelyet megérdemelt. Ezért helyes az a megállapítás, hogy a jó embereket nem éri sok fájdalom. Mert először is türelemmel, az isteni ítéletbe belenyugodva fogják elviselni ezeket, és úgy, hogy ráadásul még erényre is szert tesznek, amelynek köszönhetően a nehézségek is megenyhülnek. És abban is reménykedhetünk, hogy életünk további részében már nem is fog háborgatni semmi efféle, ha – miután erkölcsileg jó emberekké váltunk – a legmasabb rendű erény révén biztosítva vannak számunkra az isteni javak, a közbülső habitus⁹² révén pedig az emberi javak.

[23] Továbbá az ilyen emberek lehetőségeikhez mérten orvosolni is fogják az efféle nehézségeket, mivel türelmes elviselésüknek köszönhetően el-sajátították annak a módszerét, hogy hogyan kezeljék őket. Hiszen hogyan is volna lehetséges, hogy valaki a szent fohászokat az istennek tetsző módon alkalmazza ugyan, ám anélkül, hogy meggyőződésévé vált volna, hogy az emberi világ dolgait a gondviselés és az igazságosság kíséri figyelemmel, és hogy lelkünket – halhatatlan lévén – a külvilágból minden esetben olyan hatások érik, amilyeneket szabad választásának működtetésével megérdemelt? [24] Aki a jelenlegi sorsát nem ezekre a körülményekre vezeti vissza, ugyan honnan merítené a türelmes elviselésükhöz szükséges eszközöket, honnan az orvoslásuk módszerét? Ezekre a kérdésekre nincs válasz. Az ilyen dolgokba ugyanis nem lehet minden további nélkül belenyugodni – olyanformán,

⁹² A közbülső habitus: az erény.

ahogy nyugodtan fogadjuk azokat, amelyek közömbösek, vagy amelyek jobbak az ellenkezőiknél –, miután önmagukban véve ezek kerülendő dolgoknak mutatkoznak, hiszen fájdalmasak és fáradságosak. Az efféléket nem úgy fogadja el a természetünk, ahogy az önmaguknál fogva választásra érdemes dolgokat fogadja, hacsak nem számíthatunk a kellemetlenségek állhatatos elviselésének eredményeként valami jóra. [25] Szükségképpen kellemetlenül érezzük tehát magunkat, elégedetlenséggel telünk el, és még jobban sanyargat a fájdalom, amely abból ered, hogy nem ismerjük saját szubsztanciánkat, továbbá nem kevésbé bűnhődünk, és végezetül a legnagyobb hitványságra teszünk szert, ha meggyőződésünkkel válik, hogy a mindenséget nem a gondviselés irányítja, vagy hogy gondviselője rosszul gondoskodik róla. Ez ugyanazt jelenti, mint ha valaki nem hisz az isten létezésében; vagy úgy gondolja, hogy létezik ugyan, de nem viseli gondját a világnak; vagy gondját viseli ugyan, de nem jó és nem igazságos⁹³ – amik mindenféle istentagadásnak a legfőbb motívumai, és aki ezen nézetek csapdájába beleesett, az minden hitványságra kész. [26] Mert ahogy az istenfélelem az erények anyjaként jelenik meg,⁹⁴ úgy az istenfélelemtől való elpártolás a vezére minden hitványságnak. Ezek⁹⁵ ellenszerét tehát egyedül az találja meg, aki megtanulta őket türelmesen elviselni. Elviselésük képességét pedig csupán a filozófia révén lehet elsajátítani, amely minden dolog lényegét, valamint lényegükből fakadó működéseiket pontosan ismeri. E működések láncolata és rendszere jelenti a mindenség kormányzását, amelynek alapján az „istentől küldött sorsesemények” is szükségszerűen kerülnek kiosztásra, továbbá a kinek-kinek kiosztott méltóság, amelyet a vers most sorsnak nevez, az isteni gondviselésen, a mindenség megfelelő elrendezettségén és az emberi *proaireszisz*en alapul. [27] Mert ha nem volna isteni gondviselés, akkor a mindenségben sem volna meg az az elrendezettség, amelyet fátumnak is nevezhetünk. Ha pedig ezek nem volnának, akkor sem a hitványak megbüntetése és elítélése, sem az erkölcsi jók megbecsülése nem valósulna meg. De mivel létezik a gondviselés és a mindenség rendezettsége, ezért világra jövetelekor mindenki egyenlő mértékben kell hogy részesüljön a lelki javakból, hacsak valaki önmaga révén nem járul hozzá az egyenlőtlenséghez. De nyilvánvaló, hogy az emberek nem egyenlő mértékben rendelkeznek a lelki javakkal. [28] Nos, világos, hogy – amennyiben kinek-kinek érdeme szerint kell részesülnie ezekből – a *proaireszisz* egyenlőtlensége, amely alá van vetve a gondviselés ítéletének, nem engedi, hogy az embereknek egyenlő sors jusson osztályrészü. ⁹⁶ Ne za-

⁹³ Vö. Epiktétosz: *Beszélgések* I. 12, 1–2; Szimplikiosz: *Kommentár Epiktétosz Kézilykönyvecskéjéhez* XXXVIII, 361. 18–22 Hadot.

⁹⁴ Vö. I. 1.

⁹⁵ Az „ezek” mutató névmás az istentől küldött sorsesemények okozta fájdalmakra vonatkozik.

⁹⁶ Az érv a következő: születésekor minden embernek egyformán megvan a lehetősége arra, hogy lelki javakkal rendelkező, erényes, derék emberré váljon. Aki nem

varjon meg bennünket, hogy az oktalan állatok, a növények, sőt a lélekkel nem rendelkező dolgok esetében is ugyanazt a különbözőséget figyelhetjük meg, mint az embereknél. Hiszen emiatt a mi dolgaink nem esnek kívül a gondviselés hatáskörén, még ha az említettek esetében ez a különbözőség véletlenszerű is, vagy ha – mivel a mi dolgaink így vannak kiosztva – az ő esetükben is szóba jön az erény és a hitványság szerinti büntetés és ítélet. [29] Először is a lélekkel nem rendelkező dolgok nem mások, mint a növények, az állatok és az ember közös anyaga. Aztán meg a növények közös tápláléka az állatoknak és az embernek, némely állatok pedig más állatoknak és az embernek szolgálnak táplálékkul. Ezért ezek egyike hatást gyakorol a másikra, és közben nem arra van tekintettel, hogy érdeme szerint mi járna ki a szenvedő félnek, hanem saját éhségét vagy betegségét orvosolja, egyszerűen saját szükségletét elégtí ki abból merítve, amiből tud. Így az állatok szerencsétlen sorsának kiindulópontja a mi arra vonatkozó igényünk, hogy kielégítsük szükségletünket az éppen kéznél lévő dolgok segítségével, és szerencsésnek tűnő sorsuk oka az irántuk érzett vonzalmunk.

[30] Ha előadásunk gondolatmenetébe a továbbiakban behoznánk olyan nálunk magasabb rendű lényeket, akik ugyanúgy használnak bennünket szükségleteik kielégítése céljából, ahogy mi szemmel láthatólag használjuk az oktalan állatokat, akkor el kellene fogadnunk, hogy ezek a lények halandók, és az emberek testét nyilvánvalóan saját szükségleteik szerint használják fel. Ám ha az embernél magasabb rendű lények egyike sem halandó – hiszen már ő maga is a racionális fajták közé tartozik, még ha ott a legalsó is, és emiatt mint halhatatlan érkezik a halandó testbe a körülményeket követve, és az oktalan lényekével rokon eszközt⁹⁷ használva polgára a földi világnak –, akkor nincs olyan lény, aki a mi szerencsétlenségünket önmaga táplálására használná fel, és így nincs, aki bennünket mértéket nem ismerő módon saját vágya kielégítésére tartana. [31] Jog és rend írja elő tehát a nálunk magasabb rendű halhatatlanok számára a kormányzásunkat érintő szabályokat, hogy a szabályok, amelyek szerint kormányoznak, olyan módon működjenek, hogy a bennünk lévő hitványságot csökkentsék, és minket a magasabb rendűek felé tudjanak fordítani. Úgy gondoskodnak ugyanis rólunk, mint rossz útra tévedt rokonaikról. Ezért is helyes az a mondás, hogy a restelkedés, a megtorlás és a hitványságoktól elfordító szégyenérzet egyedül az embereket képes a jó felé fordítani, mivel csupán a racionális lények érzékelik az igazságot természetükben fogva. [32] A legerősebb korlátokkal vagyunk tehát elválasztva az oktalan lényektől, és ehhez az illik, hogy más vezetésben is legyen részünk.

válík ilyenné, az a saját rossz választásainak (vagyis a *proaireszisz*ének) következtében mulasztotta ezt el. A gondviselés mindenkire olyan sorsot mér, amelyet az illető *proaireszisz*e megérdemel.

⁹⁷ Az újplatonikusok a testet a lélek eszközének tekintik, vö. Platón: *Első Alkibiadész* 128a–132b.

A mindenségben lakó lények szubsztanciájával ugyanis arányos a gondviselés őket érintő intézkedése, és amilyen létet kapott az egyes lény a világteremtő istentől, olyan gondviselésre érdemes. Az emberi lelkek esetében látható, hogy mindegyiküket maga hozta létre, míg az irracionális lények esetében csupán a fajtákat, amelyeknek formáló természetet adott, mint Platón és a püthagoreus Timaios tanítja.⁹⁸ Ők úgy látják, a halandó lények egyike sem közvetlen teremtménye az istennek, ám az emberi lelkek ugyanabból a vegyítőedényből jöttek létre, mint a mindenségben lakozó istenek és daimónok, vagy a „fenséges hérószok”. [33] Ezért a gondviselés minden egyes emberre ügyel: hogyan távozzon *onnan*,⁹⁹ hogyan érkezzon *ide*, hogyan élje itt közösségi életét, hogyan térjen innen vissza oda. Az irracionális lény élete a gondviselés ezen formáinak egyikét sem igényli. Ő ugyanis nem azért érkezett ide, mert nem volt képes követni az istent, közösségi életet sem képes élni, mintha csak „égi plánta”¹⁰⁰ volna, és nem tér vissza természeténél fogva vele kapcsolatban álló égitestre.¹⁰¹

[34] Ez legyen hát a védőbeszédünk azokkal szemben, akik elégedetlenkednek, és mindenből azt akarják kihozni, hogy a gondviselés nem létezik. Velük szemben azt is jogos elmondani, hogy az emberi magatartás józan észszerűsége a nehézségek türelmes elviselésében mutatkozik meg, amely a jelenlegi nehézségeket enyhíti, a jövőbelieket pedig megelőzi. Ti azonban, akik méltatlankodtok, ugyan mit nyertek ebből, azon kívül, hogy gyötrelmekhez még a legnagyobb hitványságot, az istentagadást is hozzáadjátok, és hogy azzal, hogy úgy vélitek, méltatlanul szenvedtek, nehézségeiteket még gyötrelmesebbé teszitek? Hiszen ha a beteg ember kesereg amiatt, hogy beteg, ettől csak még betegebb lesz. Ezért hát nem szabad indulatba jönni amiatt, hogy megfizetünk azért, amit megérdemeltünk, nehogy a hitványabb emberekre jellemző állapotba kerüljünk amiatt, hogy nehezen és istenkáromlás közepette viseljük jelenlegi nehézségeinket. [36] Vizsgáljuk meg a dolgot a következőképpen is. Ha valaki elszegényedik, és ezt türelemmel viseli, akkor a türelemből fakadó fájdalommentes állapoton felül még valamiféle az életét átható vigasztalásra is lel: egyrészt megfontolása rátalál egy észszerű életformához vezető ösvényre, mivel nem zavarodott össze a fájdalomtól, másrészt pedig a hozzá közel állók csodálni fogják józan önuralmát, és erejükhez mérten segítségére lesznek az élethez szükséges dolgok megszerzésében. Aki ellenben méltatlankodik és asszony módjára kesereg, az először is önként vesz a nyakába további fájdalmakat, továbbá azzal, hogy a nyomorúságát siratja, a teljes kétségbeesésbe zuhan, és sem arra nem képes, hogy

⁹⁸ Platón: *Timaios* 41d.

⁹⁹ Ti. az égi szférából, amikor emberként a földi létbe lép.

¹⁰⁰ Platón nevezi „égi plántának” (*phüton uranion*) a lélek racionális részét (*Timaios* 90a, Kövendi Dénes fordítása).

¹⁰¹ Platón: *Timaios* 41d–e.

a maga erejéből, sem arra, hogy a hozzá közel állók segítségével tegyen szert némi pénzre, amelyet nem szanalomból vet oda neki valaki – ami viszont, ha megtörténik, az adományozó anyagi helyzete miatt még növeli is az ilyen nehéz helyzetbe jutott ember fájdalmát.¹⁰²

[37] Mindannak alapján, amit elmondtunk, türelemmel kell viselni azt, ami történik velünk, és lehetőségünkhöz képest orvosolnunk kell azáltal, hogy el nem torzított gondolatok segítségével számba vesszük okaikat, és belátjuk, hogy mivel létezik a gondviselés, ezért aki most erkölcsileg jó emberré lett, nincs elhanyagolva, még ha régebbi harag okainak bélyegét cipeli is.¹⁰³ Mert azáltal, hogy erényre tett szert, ezeknek a gyötrelméből is megmenekül, és megtalálja orvoslásuk módját is: önmaga révén mozgósítja azt a segítséget, amit a fájdalommentesség jelent, a gondviselés révén pedig elnyeri a gyöttrő nehézségektől való megszabadulást. [38] Mivel saját hitványságunk és a gonosztságot megtorló isteni ítélet halmozza fel gyöttrő nehézségeinket, nyilván a saját erényünk és a gondviselés ama törvénye miatt szűnnek meg, amely megszabadítja a rossz dolgoktól azokat, akik erkölcsileg jó irányban fejlődnek. Ilyen sok, az erény alapvető kifejtésére vonatkozó tantételt nyerhetünk tehát ezekből a sorokból is. Nyilvánvalóvá vált ugyanis, hogy ezek a gondviselésről, a fátumról és a tőlünk függőről¹⁰⁴ szóló, a legnagyobb mértékben igaz gondolatokat foglalják magukba, amelyek révén a költemény helyreigazítja a jelenségek közötti eltérésekből fakadó bosszúságunkat, és bebizonyítja, hogy az isten egyetlen esetben sem felelős a rosszért. Ha ezeket a korábbiakkal összekapcsoljuk, mindebből egyetlen gondolat világlik majd ki, amely a lélek örök voltát erősíti meg. [39] Mert az igazságosság gyakorlása, a nemesen bátor halál és az anyagi ügyekben tanúsított nagyvonalú viselkedés a legnagyobb mértékben azt előfeltételezik, hogy a lélek – mint már beszéltünk róla¹⁰⁵ – nem hal meg a testtel együtt. Az is nyilvánvalóvá vált, hogy az „istentől küldött sorsesemények” türelmes elviselése és orvoslásuk képessége megköveteli, hogy ne a testtel együtt szülessen meg a lélek. Mindkét gondolatból bizonyítható, hogy a lélek fölötte áll a keletkezésnek és a pusztulásnak, és a halandó testtel szemben egy másik szubsztancia, amely önmaga révén örök. Lehetetlen ugyanis, hogy ami egy meghatározott időpontban lép be a keletkezés világába, örökké fennmaradjon, ahogy az is lehetetlen, hogy ami öröktől fogva rendelkezik fennállással, valaha is befogadja a puszt-

¹⁰² Azért növeli a fájdalmát, mert az ilyen ember irigységet érez a nála jobb helyzetben lévő adományozóval szemben.

¹⁰³ Köhler értelmezése szerint (lásd jegyzetét a mondathoz német fordításában) az isten régebbi haragjának oka az olyan tragikus vétség, amelyért egy nemzetség több generáción keresztül bűnhődik. Ilyen például Tantalosz bűne, aki hogy az istenek mindentudását próbára tegye, megölte és föltálalta nekik a saját fiát. Ezért nemcsak ő maga bűnhődött, hanem utódai, Atreusz, Agamemnón, Iphigeneia és Oresztész is.

¹⁰⁴ Lásd a II. 5-höz írott jegyzetet.

¹⁰⁵ X. 20.

tulást. [40] Ha tehát a test pusztulása után a megmaradó emberi léleknek igazságszolgáltatás és ítélet jár ki, és azt kapja viszonzásul, amit a földi élete során művelt dolgaiért megérdemel, továbbá ha az, ami időben keletkezett, nem maradhat meg örökké, akkor világos, hogy a lélek már azt megelőzően is minden időben megvolt. Ebből az következik, hogy az emberi lélek is a világteremtő isten örök életű teremtményei közé tartozik, ezért az istenhez való hasonlóságban is részt kap. Miután ezt megfelelő mértékben szemügyre vettük, ideje, hogy megvizsgáljuk a többi kérdést is.

XII (21–24)

*Az emberek sok szava jut el hozzánk, hitvány is, derék is:
ne döbbenj meg ezeken, és ne engedd,
hogy gátoljanak téged. Ha valami hamis hangzik el,
türelmesen vonulj vissza.*

[1] Az emberi *proaireszisz*, amely sem az erény, sem a hitványság állapotában nem állapodik meg soha, érveit is, amelyek ezeket az egymással ellentétes diszpozíciókat képezik le, a kettő között ingadozó formában alkotja meg.¹⁰⁶ Ezért némely érvek igazak, némelyek erkölcsileg jók lesznek, mások hitványak, megint mások hamisak. Ez a különbség szakszerű megkülönböztetést igényel, hogy a jobb érveket kiválogassuk, a rosszabbakat elvessük, és hogy se a rosszabb érvek iránti megvetésünk következtében ne essünk a teljes érvgyűlölet¹⁰⁷ betegségébe, se pedig a jobb érvek iránti helyeslésünk ne fadjjon mindenféle érv kritikátlan elfogadásává. [2] Az érvgyűlölettel ugyanis az jár együtt, hogy még a jó érvektől is megfosztjuk magunkat, az érvek kritikátlan szeretetével pedig az, hogy a fondorlatos érvek miatt észrevétlenül károsodunk. Az érvek iránti szeretetet kiváló kritikával társítva kell gyakorolnunk, hogy a szeretet vonzza magához az érvek osztályának egészét, a kritika pedig taszítsa el a rossz érvet. Így fogjuk megtartani a püthagoreus intelmet is, ha nem hökkentenek meg a haszontalan érvek, és nem fogadjuk el őket kritikátlanul, csak azért, mert érvek, de nem zárkózunk el a jó érvek elől sem csak azért, mert ezek – a rosszakhoz hasonlóan – ugyancsak érvek. [3] Először is az utóbbiakat nem mint érveket, hanem mint igaz érveket követjük, és az előbbieket sem mint érveket, hanem mint hamis érveket illetjük megvetéssel. Továbbá azt is bátran állíthatjuk, hogy egyedül az igaz érvek azok,

¹⁰⁶ Az *Aranyvers* 21. sorában a *logosz* kifejezés szerepel („Sok szavuk van az embereknek”, *polloí d’ anthrópoiszi logoi*). A költemény szerzője ezt a kifejezést valószínűleg egyszerűen „szó, beszéd” értelemben használja, de Hieroklész kommentárjában – mint ez a gondolatmenetéből világos – a *logosz* „érvet” jelent.

¹⁰⁷ Vö. Plátón: *Phaidón* 89d.

amelyek érvek. Ezek őrzik meg ugyanis egyedül a racionális lény méltóságát,¹⁰⁸ és ezek a gyümölcssei annak a léleknek, amely a legjobbhoz emelkedik fel, és szert tett a saját ékes rendjére. A hamis érvek valójában nem is érvek, mert a hitványsághoz és a hamis vélekedéshez vezetve az érvek nemes származását is megtagadják, és egy olyan lélek kijelentései, amelyet elhagyott az értelem, és amely szenvedélyektől kuszált. [4] Ne fogadj el tehát minden érvet – mondja szövegünk –, nehogy a hamisakat is elfogadd, és ne is utasítsd el mindet, nehogy az igazakat is elutasítsd. Hiszen mindkét álláspont abszurd volna: az is, ha valaki a helyes érveket a hamisaknak kijáró gyűlölettel fogadná, és az is, ha a hamisakat a helyes érvek miatt ugyancsak helybenhagyná. A jó érveket helyeselnünk kell és el kell fogadnunk, gyakorolnunk kell magunkat alkalmazásukban, és meg kell vizsgálnunk, miként és milyen mértékben ragadják meg az igazságot, a hamisak esetében pedig szert kell tennünk az ellenük való küzdelem képességére. [5] Ezt a képességet az igaz és a hamis megkülönböztetésére szolgáló racionális tudás látja el eszközökkel. Képeseknek kell lennünk megcáfolni a hamisat, de úgy, hogy ezt nem heveskedve és nem is fölényeskedve tesszük, hanem türelemmel törekszünk az igazságra, a jóakarathból fakadó ellenérvekkel cáfoljuk a hamisat, mint a költemény mondja, „türelmesen visszavonulva”. „Ha valami hamis hangzik el”, ne ismerjük el, hogy az úgy van, ahogy elhangzott, de felindulás nélkül hallgassuk végig. [6] A „türelmesen vonulj vissza” ugyanis nem azt jelenti, hogy jóvá kell hagyni a hamis állítást, hanem azt, hogy türelmet tanúsítva kell végighallgatni, nem meghökkenve azon, hogy némelyek ember létükre eltávolodnak az igazságtól. Az emberi természet ugyanis, valahányszor nem követi helyesen a közös fogalmakat,¹⁰⁹ számos elferdült vélekedéssel terhes. Nem csoda tehát – mondja szövegünk –, ha egy ember, aki sem nem tanult meg, sem nem fedezett fel magától semmiféle igazságot, csak a találgatásig jut el, és az igazsággal homlokegyenest ellenkező vélekedésekre tesz szert. [7] Csodálatra méltó ugyanis az ellenkezője volna: ha valaki, akinek semmi kedve nincs se tanulni, se kutatni, pusztán véletlenül találkozna az igazsággal, mint egy istennel, aki egyszer csak megjelenik a tragédiában.¹¹⁰ Elnézéssel kell tehát hallgatnunk azokat, akik valótlanságot mondanak, és meg kell próbálnunk megérteni, hogy milyen nagyfokú hitványságoktól tisztultunk meg mi magunk, akik – bár a valótlanságokat beszélőkkel rokon voltunk miatt fogékonyak vagyunk ugyanazokra a szenvedélyekre – a tudás bajokat elhárító természetének köszönhetően velük ellentétes állapotba kerültünk.

¹⁰⁸ Szójáték: az érv (*logosz*) őrzi meg a racionális lény (*logiké uszia*) méltóságát.

¹⁰⁹ A „közös fogalmak” (vagy „közös elgondolások”, *koinai ennoiai*) a sztoikus tanítás szerint az igazságnak a természetből merített kritériumai, lásd LS 48 C.

¹¹⁰ Utalás a tragédia bonyodalmának *deus ex machina* jellegű megoldására, amelyet Arisztotelész azért nem helyesel, mert nem a cselekményből következik, nem szükségszerű és nem is valószínű (*Poétika* 1454a33–b2).

[8] A tudáson alapuló önbizalom is nagymértékben hozzájárul a türelemhez. Az a lélek ugyanis, amely megfelelően felkészült az igazság útjáról való letérés elleni harcra, háborgás nélkül viseli el a hamis vélekedéseket, mivel az igazságról gondolkodva már mindazt, ami ellentétes az igazzal, jó előre kiválogatta. [9] Mi az tehát, ami megoldhatatlan voltánál fogva összezavarhatná ezt az embert? Benne, aki már korábban leküzdött minden hamisat, ugyan mi kelthetné a meggyőzőerő képzetét? A tudás embere tehát nem egyedül a jellembeli erőnyből meríti zavartalan nyugalmát, hanem abból is, hogy önbizalommal bocsátkozik efféle küzdelmekbe. Ennyit hát az érvek szakszerű megkülönböztetéséről. A minden helyzetben való megtéveszthetetlen állapotáról pedig, amelyre a tudás emberének szert kell tennie, a következőket fűzi hozzá.

XIII (24–26)

*Minden esetben így tégy, ahogy mondom:
senki se bírjon rá se szavakkal, se tettekkal,
hogy olyasmit tégy vagy mondj, ami nem jó neked.*

[1] Ez az intelem minden téren alkalmazható, és azonos jelentésű azzal, amit fentebb így mondott ki:

*Ne cselekedj hitvány dolgot se ha mással vagy,
sem egyedül. Mindennél inkább önmagad előtt szégyenkezz!*¹¹¹

Aki ugyanis megtanult önmaga előtt szégyenkezni, és sem egyedül, sem közösségben nem tűri el a szégyenletes cselekedetet, hanem az ilyennek még a képzetét is elhárítja a bensőjében örként működő értelem segítségével – nos, ez az ember az, aki most képes hallgatni arra, hogy „senki se bírjon rá se szavakkal, se tettekkal”. [2] Mert egyedül ő az, aki megtéveszthetetlen, akit senki semmiképpen sem vezethet félre hamis érvekkel. Olyan ember ő, aki tisztában van saját értékével, és akit sem a hízeltetés nem vehet le a lábáról, sem a fenyegetés nem teheti megalázkodóvá, akár ellenségei, akár barátai alkalmazzák is ezek bármelyikét. A „senki” szó tartományába ugyanis minden személy belefoglaltatik: az apánk, a zsarnok, a barátunk és az ellenségünk is. [3] A félrevezetés módjai vagy szavakon, vagy tetteken alapulnak: szavakon, amelyek levesznek a lábunkról vagy fenyegetnek, tetteken, amelyek büntetést vagy jutalmat helyeznek kilátásba. Mindezekkel szemben a léleknek a helyes értelemmel kell körülbástyáznia magát, hogy a bennünket kívülről érő eseményeknek – legyenek ezek akár élvezetesekek, akár fájdalmasak – kemé-

¹¹¹ 11–12. sor.

nyen és nem szolga módjára álljunk ellen. [4] A helyes értelem ugyanis két acélkemény őr, a mértékletességet és a bátorságot állítja mindkétfelől¹¹² a lélek mellé, amelyek megőrzik megtéveszthetetlenségünket mind a kellemes dolgokkal történő kecsegtetés, mind a félelmetes dolgokkal való rémisztés ellenében. Ezekhez járul még a szigorú igazságosság, amelynek tettekben és szavakban való gyakorlására a költemény már korábban¹¹³ intett. Így hát senki sem bírhat rá bennünket semmiképpen sem arra, hogy olyan szót szóljunk, vagy olyan tettet hajtsunk végre, amely nincs összhangban a helyes értelemmel. [5] Ha ugyanis leginkább önmagunk előtt szégyenkezzünk, akkor világos, hogy senki sem tiszteletre méltóbb vagy félelmetesebb számunkra önmagunknál, hogy olyasminak a kimondására vagy megtételére vegyen rá, ami ellentétes a kötelességünkkel. A lélek számára ugyanis mindkettő egyformán ártalmas. Ami pedig számára ártalmas, az nekünk sem hasznos, mivel mi magunk vagyunk a lélek. [6] Pontosan figyelniünk kell a megfogalmazásra: „ami nem jó neked”, ahol is a „neked” arra vonatkozik, aki te elsődlegesen¹¹⁴ vagy. Ha tehát, mint a költemény mondja, senki sem vezet félre sem tettekkel, sem szavakkal, hogy olyasmit művelj vagy mondj, ami nem hasznos neked, továbbá ha te a racionális lélek vagy, akkor – ha helyesen gondolkodsz – nem fogod eltérni, hogy racionális szubsztancia létedre bárki is ártalmadra legyen. Hiszen te racionális lélek vagy, a tested a tiéd, a külsődleges dolgok meg a testedéi. [7] Ebből a megkülönböztetésből következően ügyelni fogsz arra, hogy ezek a természetek nem elegyednek egymással, és felismered, hogy közülük melyik az emberi szubsztancia, és sem a testedről, sem a külső dolgokról soha nem fogod azt gondolni, hogy ezek te magad vagy, és nem fogsz értük úgy küzdeni, ahogy magadért küzdenél, nehogy ez a küzdelem lehúzzon a test és a vagyon iránti szeretethez. Ha ugyanis egyáltalán nem tudjuk, kik vagyunk, azt sem fogjuk tudni, hogy kiről kell gondoskodnunk, és minden másról inkább gondoskodunk majd, mint önmagunkról, akinek pedig legfőképpen kell gondját viselnünk. [8] Hiszen ha a lélek használja a testet, a test meg eszközként áll a lélek rendelkezésére, a többi dolgot pedig az eszköz kedvéért eszelték ki, hogy segítségére legyen saját áramló természetével szemben,¹¹⁵ akkor világos, hogy a legfőbb és elsődleges gondoskodásnak a vezérlőre és elsődlegesre kell irányulnia, a másodlagosnak pedig a másodlagosra. Ezért a bölcs az egészséget sem fogja elhanyagolni – nem azért, mert a testet elsődlegesnek gondolja, hanem mert a lélek szükségletére neveli, hogy

¹¹² A két erény „mindkétfelől”, azaz mind az élvezetes, mind a fájdalmas események hatásával szemben őrzi a lelket.

¹¹³ 13. sor.

¹¹⁴ Noha testből és lélekből összetett lények vagyunk, az ember „elsődlegesen” (*küriós*) a saját racionális lelkével azonos, aki a testet eszközként alkalmazza csupán (Vö. Platón: *Első Alkibiadész* 128a–132b).

¹¹⁵ Platón említi, hogy az ember testét és lelkét egybeillesztő istenek „a halhatatlan lélek körforgásait a test be- és kiömlő folyamába helyezték” (*Timaiosz* 43a).

akadálytalanul tudjon engedelmeskedni a lélek működésein. És harmadik helyen gondoskodik a harmadrendűekről, a külsődleges dolgokat az eszköz megóvása érdekében alkalmazva. [9] Elsődlegesen tehát a lélekről gondoskodik – sőt talán kizárólagosan is –, amennyiben az ennek alárendelt dolgokra irányuló gondoskodás is a lélek gyarapodására¹¹⁶ vonatkozik.

Mindaz, ami szemben áll az erénnyel, volt az, „ami nem jó neked”. Hiszen ha az erény hasznos, akkor ami szemben áll vele, nincs hasznunkra. Azt tanácsolja a költemény, hogy vonjuk az erények védgyűrűjét magunk köré, amikor azt mondja, hogy senkinek nem szabad engedelmeskednünk, aki az erénytől eltéríteni próbál, akármilyen tettekkel és szavakkal próbál is meggyőzni bennünket arról, hogy forduljunk a rosszabb felé. Például ne engedj a zsarnoknak, aki ígéretekkel halmoz el, vagy ezeket tettekkel akár meg is erősíti, aki fenyegetéssel rémít vagy kínzással kényszerít, ne engedj a barátságos arcnak, aki árulását bizalmaskodás mögé rejtve térítene el attól, ami a lelkednek hasznára van. [10] Lelked számára pedig egyedül az igazság és az erény volt az, ami üdvös. Megtéveszthetetlen leszel, ha tudva önnön szubsztanciádról, hogy mi az és természettől fogva kihez hasonló, mindig gondot fordítasz a hozzá való hasonlóságra, és mindazt, ami ettől a hasonlóságtól eltérít, a legnagyobb veszteségnek tekinted. Ez az ugyanis, „ami nem jó neked”: az, ami az istenhez való hasonlóságodtól eltérít, hiszen számunkra az a „jó”, ami ehhez a hasonlósághoz vezet.

[11] Mit cselekszik hát az ember? Mi az, ami elegendő volna ahhoz, hogy az istenhez való hasonlóságtól és a filozófiától eltérítsen bennünket? Ha vagyunkra teszünk szert, vagy ha elveszítjük? De hát már megtanultuk helyes értelemmel fogadni és lemondani róla, és nincs rejtve előttünk, hogy megszerzése bizonytalan. Hogy is van ez? Ha ez és ez az ember nem veszi is el, és ha méltósággal viseljük is elvesztését, egy tolvaj nem fogja elvenni? Egy hajótörés nem fog megfosztani tőle? És még hányféle egyéb módja van annak, hogy vagyonunk megsemmisüljön! [12] Az előbbi dolgok miatt is a megfontolással élünk az erény védelmében, amikor az erkölcsi szépséggel társult önkéntes szegénységre cseréljük a vagyont, jól meggondolt okokból lemondva róla, és annak az árán vásárolunk erényt, amiben bárki megkárosíthat minket, ha éppen arra vállalkozik, hogy megfosszon tőle. [13] De kínzással és halállal fog fenyegetni! – Kéznél van erre a válasz: nem mi fogjuk ezt elszenvedni – legalábbis ha szemmel tartjuk a „mi” szó jelentését¹¹⁷ –, hanem a testünk lesz meggyötörve, a test, amely még ha elpusztul is, akkor sem szenved el semmi olyat, ami a természetével ellentétes volna. Természeténél fogva halandó és darabolható ugyanis, és ezernyi olyan szenvedésnek van kitéve, amilyent egy

¹¹⁶ A „gyarapodás” (*prokopé*) a sztoikus etikában a filozófia terén tett előrehaladást jelenti.

¹¹⁷ Lásd a fejezet 5–6. szakaszát: mi nem a testünkkel, hanem a racionális lelkünkkel vagyunk azonosak, amelynek a test ideiglenes tulajdona csupán.

éppen adódó betegség még a zsarnoknál is nagyobb mértékben mérhet rá. [14] Miért menekülünk tehát olyasmik elől, amikkel kapcsolatban nem tőlünk függ¹¹⁸ a megmenekülésünk? Ne azokat őrizzuk meg inkább, amiknek a megőrzése tőlünk függ? Hiszen ami halandó, természettől fogva halálra van ítélve, ezért azt nincs mód elkerülni, bármit tegyünk is, ám halhatatlan részünket, azaz a lelkünket, vagyis azt, ami *mi magunk* vagyunk, fölékesíthetjük erénnyel, ha nem roskadunk magunkba a fenyegető halál gondolatától. Ha észszerűen megokolva viseljük el a halált, akkor a természeti szükségyszerűséget a helyes *proaireszisszel* ékesítjük föl. [15] Köztudottan ezek azok a súlyos dolgok, amelyek valamelyikével az egyik ember a másikat úgy fenyegetheti meg, hogy „ezt fogod kapni tőlem”, vagy „ezzel büntetlek meg”. Ám a lélek belső dolgai nincsenek szolgálai alávetve másnak és szabadok, ha mi is azt akarjuk, ha szabadságunkat nem cseréljük önként szolgaságra azért, hogy mértéktelenül ragaszkodunk a testünkhöz és a külső javakhoz, amikor a pillanatnyi földi életért és a vagyontárgyakért elcseréljük a lélek javát. [16] A jelenlegi intelem azt tanítja nekünk, hogy azokat a dolgokat teljesítsük, amelyek révén az erény szilárdsága és tévedhetetlensége megerősítést nyer. De most térjünk át a következő sorokra, amelyek ugyanerre a tanításra vonatkoznak.

XIV (27–29)

Fontold meg a dolgot még megtétele előtt, nehogy ostobaság történjen.

Hítvány ember szokása, hogy esztelen dolgokat cselekszik és beszél.

Olyan dolgokat vigyél véghez, amiket később nem fogsz megbánni.

[1] A meggondoltság¹¹⁹ világra is hozza az erényeket, tökéletessé teszi és fenn is tartja őket, mivel egyidejűleg anyjuk, dajkájuk és őrzőjük. Amikor ugyanis nyugalomba merülve fontolgatjuk, miként kell az embernek élnie, akkor a meggondoltság az erények szépségét részesíti előnyben. Miután azt választotta, hogy nemesen küzdjön végig minden harcot az erényért, és megszokta azt, hogy a helyes dolgokra tegyen szert, akkor még a felkavaró körülmények közepette is megőrzi mocsoktalan gondolkodását, minthogy semmiféle külső zavaró mozzanat nem bírja rá arra, hogy megváltoztassa gondolkodásmódját, és valamely más életformát tartson boldognak, mint azt, amelyet mint legszebbet ő választott magának. [2] Ebből következően a meggondoltságnak három feladata van: az első a legjobb életforma kiválasztása, a második az előnyben

¹¹⁸ Lásd a II. 5-höz írott jegyzetet.

¹¹⁹ A meggondoltság (*eubulia*) Arciosz Didümosz sztoikus erénykatalógusában a gyakorlati bölcsességnek (*phronészisz*) alárendelt erény (Stob. *Ecl.* II. 60 = SVF III. 264).

részesített életforma gyakorlása, a harmadik a helyes módon begyakorolt magatartás rendületlen megőrzése. Közülük az első a dolognak „még megtétele előtt” történő megfontolása, amely megállapítja a cselekvés princípiumait, a középső a megtétellel együtt történő megfontolás, amely minden egyes cselekedetet összevet a cselekvést irányító princípiumokkal, a harmadik pedig a megtétel utáni megfontolás, amely még egyszer átgondolja a cselekedetet és megítéli, hogy a kellő módon hajtották-e végre. [3] Mindezekben keresztül szárba szökken a jó megfontolás szépsége, amely most az erényekkel viselős, táplálja őket, harmadikul pedig örködik felettük, úgyhogy számunkra az erkölcsileg jó dolgok kezdete, közepe és vége a meggondoltságban adott, és egyedül ő támogat bennünket a hitványságoktól való megszabadulásban és az erények tökéletesítésében. [4] Miután természetünk racionális, és ennek következtében megfontolásokat alkalmaz, viszont a saját *proaireszisz*e alapján él helyes vagy hitvány megfontolásokkal, ezért a természet szerint való élet megőrzi a természetünk szubsztanciáját, az a választás ellenben, amely nem arra irányul, amire kell, hanem az ellentétére, elpusztítja, ahol csak tudja. Egy halhatatlan dolog elpusztítása bűn.¹²⁰ Ennek anyja a meggondolatlanság, amelynek a költemény az elkerülésére int, „nehogy ostobaság történjen” – ostobaság mindaz, ami gyalázatos és hitvány. [5] „Esztelenül” beszélni és cselekedni a „semmirekellő ember” szokása ugyanis, ami azt jelenti, hogy a boldogtalan ember tulajdonsága. Ha a dolgot még a megtétele előtt megfontolod, nem fogsz esztelen dolgokat mondani és cselekedni, amelyek miatt aztán a meggondolatlanságnak kitettek szükségképpen rosszul érzik magukat. A választásuk romlottságát ugyanis, amelynek kártékony volta a tapasztalatban mutatkozik meg, megbánásuk¹²¹ bizonyítja, ahogy a másik oldalon a meggondoltság nemes mivolta választásunk szilárdságához vezet, amely magukban a tettekben mutatja meg hasznosságát. De ez a hasznosság nem a testünkhöz tartozik és nem is a külsődleges dolgokhoz, hanem hozzánk magunkhoz, akiket a költemény arra int, hogy fontoljuk meg a dolgot „még megtétele előtt”, és olyan dolgokat vigyünk véghez, amiket nem fogunk „megbánni”, amik nem fognak bennünket gyötörni – és világos, hogy *mi* a lelkünk vagyunk. [6] Hiszen mi haszna van annak, hogy hamis eskük, gyilkosságok és egyéb gonoszítottak révén vagyontárgyakat raboljon és külső javakban gazdagodjon az ember, miközben a lelkében szűkséget szenved az őt megillető javak tekintetében, ráadásul vagy érzéketlenül viselkedik, és ezzel csak fokozza hitványságát, vagy pedig – mivel lelkiismer-

¹²⁰ Ez a „halhatatlan dolog” (*athanaton pragma*) az emberi lélek. Arra vonatkozóan, hogy milyen értelemben beszélhetünk pusztulásáról, lásd az I. fejezet 5. szakaszát.

¹²¹ A „megbánás” (*metameleia*) kifejezés itt azt a fájdalmas, ám terméketlen lelkiállapotot jelenti, amikor az ember átérzi ugyan, hogy folyamatosan vétkeket követ el, de akaratának gyöngesége miatt magatartásán nem tud változtatni, és így ez az érzés csupán arra szolgál, hogy még inkább aláássa önbecsülését. Lásd Arciosz Didümosz: *Zénón és a többi sztoikus tanítása a filozófia etikai részéről* 11i = Stob. *Ecl.* II. 102–103 = SVF III. 563.

rete arra készteni, hogy átérezze, miket művel – lelke kinszenvedéseket áll ki, retteg a Hádészban rá váró büntetésektől, és az orvoslás egyetlen módjának azt látja, hogy a nemlétbe meneküljön – amivel csak azt éri el, hogy a rosszat egy másik rosszal orvosolja, mivel hitványságát lelkének pusztulásával próbálja enyhíteni? És mi haszna van annak, hogy valaki a testi halál utáni megsemmisülésre ítélje magát azzal, hogy elmenekül az ítélet megpróbáltatásai elől? [7] A hitvány ember azért nem akarja, hogy lelke halhatatlan legyen, hogy ne kelljen tovább élnie és elszenvedni a büntetést, és megelőzi az alvilági bírót azzal, hogy teljes halálra ítéli önmagát abban a hitben, hogy a gonosz léleknek nem is szabad léteznie. [8] Ám az ilyen ember, mivel a meggondoltság hiánya a hitványságba taszította, érthető módon aránytalan ítéletet hoz magáról, míg az alvilági bírók, minthogy az igazság mércéje szerint ítélkeznek, nem azt az ítéletet hozzák, hogy a léleknek nem szabad léteznie, hanem azt, hogy nem szabad gonosznak lennie. Továbbá azért, hogy hitványságát mérsékeljék, természetének védelmére büntetéseket foganatosítanak, és akár az orvosok, metszéseket és égetéseket alkalmazva kezelik a gonosz fekélyeket. Büntetéseket szabnak ki a lélekre vétkeiért, amikor megpróbálják eltávolítani gonoszságát azáltal, hogy gondolkodásának megváltoztatására készítetik. Szubsztanciáját nem távolítják el a létből, hanem még inkább beemelik a létbe azzal, hogy megtisztítják káros szenvedélyeitől. [9] Az emberi lelket ugyanis a természete elleni felé tett eltérése fenyegeti azzal, hogy a nemlétbe merül alá, a természete szerintibe történő visszaszólítása pedig visszavezeti őt önnön szubsztanciájához és így tisztán kapja vissza létét, amelyet a szenvedélyekkel való keveredése beszennyezett. [10] Ezért arra kell leginkább kísérletet tennünk, hogy ne kövessünk el vétkeket, ha pedig vétkeztünk, azon kell lennünk, hogy ezek orvoslásaként a gonoszságunk elnyerje büntetését, és magasabb rendű segítséggel kijavítsuk meggondolatlanságunkat. Mert miután attól elestünk, hogy erkölcsileg jó lényekként *létezzünk*, legalább arra törekedjünk, hogy jóvá *váljunk*, okos megbánással befogadva az isteni jobbá tételt.¹²² A gondolkodás ezen megváltoztatása ugyanis a filozófia kezdete, az esztelen tettektől és szavaktól való megmenekülés, és első lépése egy olyan életre való fölkészülésnek, amelyben nincs jelen a megbánás. [11] Aki ugyanis cselekedeteinek végrehajtása előtt helyesen él a megfontolással, az nem botlik bele az akarata ellenére történő bajokba, és nem is teremti meg – anélkül, hogy ezt észrevenné – olyasminak a kezdeményeit és feltételeit, aminek a következményeit és eredményeit nem fogadja szívesen, hanem mindig megérti éppen adott helyzetét, és számol mindazzal, ami vé-

¹²² A gondolat a *létezés* világának és a *keletkezés/valamilyenné válás* világának parmenidészi–platóni megkülönböztetésén alapul. Az istenek azok a „változás nélkül való racionális lények”, akik „állandóan és változatlanul a világteremtő istennel foglalkoznak gondolataikban” (I. 3), akik tehát erkölcsileg jó lényekként *léteznek*. Mi, emberek ellenben változékonyak vagyunk és fogékonyak a rosszra (I. 4), ezért mi legfeljebb jóvá *válhatunk*, ha helyesen élünk.

letlenszerűen másként is történhet. Ezért sem az nem eshet meg vele, hogy a közhiedelem által jónak mondott dolgokban reménykedve eltévessze a valódi jót, sem pedig az, hogy ezek ellentéteitől való félelmében a rossz cselekedetet válassza, hanem gondolkodását az isteni szabályokra alapozva kormányozza életét. [12] Hogy fölismerd, hogy „hitvány ember szokása, hogy esztelen dolgokat cselekszik és beszél”, figyelj meg a tragédiában a vele történt dolgok miatt jajveszékélő Médeiát: meggondolatlanul elárulta a legközelebbi hozzátartozóit egy fonák szerelem miatt, és egy idegenre bízta magát, majd amikor a férfi elhidegült tőle, úgy hitte, hogy elviselhetetlen dolog történt vele, és azt hallod, hogy e tévhitől vezérelve így kiált:

*az egek tüze sújtson le fejemre!*¹²³

Aztán folytatja vétkei tetteit. Először is esztelenül azt szeretné, bárcsak a történetek meg nem történtté válnának, majd őrijöngve rossz dolgokkal próbálja orvosolni a rossz dolgokat, abban a hitben, hogy a meggondolatlanságból fakadó kezdetet egy még rosszabb véggel el lehet tüntetni, és hogy a kíméletlen gyermekgyilkossággal vissza tudja vonni a meggondolatlan gyermekszülést. [13] De ha úgy tetszik, nézd meg a homéroszi Agamemnónt, aki mértéktelen indulatáért lakol, és panaszosan felkiált:

*hánykódom, szívem is már szinte kiszökken
mellemből.*¹²⁴

És szemének izzó tüztét, amelyet szilaj jelleme gyújtott egykor, most, hogy körülményei megváltoztak, könnyeinek árával oltogatja. [14] Mert ilyen minden esztelen élet: ellentétes szenvedélyek hányják-vetik ide-oda, élvezetes életkörülményei gyűlöletessé, szomorú körülményei szánsálmra méltóvá teszik, merészségében elhamarkodott lesz, rettegésében nyomorulttá – röviden szólva, minthogy nincs része a meggondoltságból származó nemes gondolatban, a gondolkodását mindig sorsával együtt változtatja. [15] Azért tehát, hogy ne mocskoljanak be minket ilyen színjátékok azáltal, hogy esztelen dolgokat cselekszünk és beszélünk, minden esetben a helyes meggondolást tesszük meg vezetőnknek, a szókratészi mondást beteljesítve:

*Mert én nemcsak most, hanem mindig is olyan voltam, hogy semmi másra nem hallgattam, csak arra az évrre, amely alapos átgondolás után a legjobbnak tűnt előttem.*¹²⁵

¹²³ Euripidész: *Médeia* 144 (Kerényi Grácia fordítása).

¹²⁴ *Iliász* X. 94 (Devecseri Gábor fordítása).

¹²⁵ Platón: *Kritón* 46b parafrázisa.

A miénk – de nem azonos velünk – mindaz, ami a racionális szubsztancia szolgálatára van. Ilyen például az indulat, a vágyakozás,¹²⁶ az érzékelés és maga a test, amelyet e képességek eszközként kaptunk. Ezek egyikére sem szabad hallgatnunk, csak a „legjobb évrre” – mint Szókratész mondja –, azaz ami a természettől fogva racionálisan van elrendezve. [16] Ez az ugyanis, ami képes meghatározni, hogy mit kell mondanunk és cselekednünk. A helyes évrre hallgatni ugyanaz, mint az istenre hallgatni. A lények racionális genusza ugyanis annak köszönhetően, hogy mivel szerencsés osztályrészese saját megvilágosodásának, ugyanazt akarja, mint amit az isteni törvény meghatározott: az istenre irányuló lélek azonos véleményen van az istennel, és pillantását az istenire és a ragyogásra függesztve cselekszi mindazt, amit megtesz, míg az ellentétes irányultságú lélek összevissza és a véletlent követve elsodródik az istentelenség és a sötétség felé, mivel elesik az erkölcsileg helyes dolgok egyetlen mércéjétől, az észttől és az istentől. [17] Ennyi és ilyen kiváló előnye van a meggondoltságnak, az ellentétes állapotnak pedig ennyi és ilyen szörnyű hátrányai. „A dolgok megtétele előtti megfontolás” más előnyök mellett kihúzza a talajt a merő vélekedés lába alól, arra szólít fel bennünket, hogy szerezzük vissza a tudást,¹²⁷ és a legkellemesebb élettel vendégel meg bennünket, amennyiben az a legjobb is. Ez a következőkből lesz világos.

XV (30–31)

Semmi olyat ne cselekedj, amihez nem értesz, hanem tanuld meg mindazt, amit csak tudnod kell, és így a legderűsebb életed lesz.

[1] Ha nem bocsátkozunk olyasmibe, amit nem ismertünk, az már egymagában megőriz bennünket tévedéstől mentesnek, de ha még meg is tanuljuk mindazt, ami a legkiválóbb életformára vonatkozik, az a tévedésmentesség mellett ráadásul a cselekedeteink kijavításának képességét is biztosítja számunkra. Ha ugyanis az ember tudatában van tudatlanságának, az megszűnteti a merő vélekedés ébresztette meggondolatlanságot, a tudás megszerzése pedig tevékenységeink akadályozhatatlanságát kínálja. [2] Mindkettő szép dolog: az is, ha tudjuk, hogy nem tudunk valamit, és az is, ha megismerjük, amit nem ismertünk. Ezekből számunkra a legkiválóbb és ugyanakkor legkellemesebb életforma következik, amely a merő vélekedéstől mentes, tudással teljes, semmi olyasmitől nem buzdul fel, amit nem ismer, de készen

¹²⁶ Az „indulat” (*thümosz*) és a „vágyakozás” (*epithümia*) a hármas osztatú platóni lélek két irracionális részének funkciója.

¹²⁷ „Visszaszerezni” (*analambanein*) azért kell a tudást, mert az istenek társaságából a Földre távozott racionális emberi lélek itteni körülményei hatására teljesen vagy részlegesen elfelejtette.

áll arra, hogy megtanulja mindazt, amit érdemes megtanulnia. [3] Erre pedig egyedül az érdemes, ami az istenhez való hasonlósághoz vezet bennünket; ami a dolgok megtétele előtti megfontolásra sarkall, nehogy valami ostobaságot műveljünk [27. sor]; ami nem engedi, hogy bárki is félrevezessen minket szóval vagy tettel [25. sor]; ami képessé tesz bennünket, hogy megfelelően ítéljük meg az elhangzó érvek közötti különbséget [21. sor]; ami arról győz meg, hogy az istentől küldött sorseseeményeket elviseljük és orvosoljuk [17–19. sor]; továbbá a halál és a szegénység félelem nélkül való elfogadására tanít [15–16. sor], valamint az igazságosság gyakorlására [13. sor], a gyomor örömeinek és az ezekkel kapcsolatos dolgoknak a fegyelmezésére [9–11. sor]; ami felvilágosít a barátság törvényeiről és a szülők iránti tiszteletéről [4–5. sor]; ami előírja a magasabb rendűekkel szembeni hódolatteljes tiszteletet [1–3. sor]. [4] Ezek és az ilyesféle dolgok azok, amelyekről a jelen szövegrész azt állítja, hogy meg kell őket tanulnunk, és amelyek következménye a leginkább örömteli élet. Mert aki erénye révén kitűnik, az a megbánás nélküli élvezet gyümölcseit szüreteli, amelyek az erény szilárdságáról tanúskodnak. Minden élvezet ugyanis természete szerint valamilyen tevékenység kísérőjelensége. Hiszen egyiküknek sincs önálló fennállása, hanem akkor csatlakoznak hozzánk, amikor ezt vagy azt tesszük.¹²⁸ [5] Ezért a hitványabb tevékenységeket az alacsonyabb rendű élvezetek kísérik, az erkölcsileg helyes tevékenységgel pedig a magasabb rendű élvezetek járnak együtt, úgyhogy a derekas ember nemcsak nemes magatartásával áll fölötte a silány jelleműnek, hanem az élvezet tekintetében is győzedelmeskedik fölötte: az élvezet egymagában is megmutatja, hogy a silány ember hitványságokra csábul. Mert amennyivel az egyik diszpozíció jobb a másiknál, annyival érdekesebb a választásra az egyik élvezet is a másiknál. [6] Mivel tehát az erényt követő életforma – minthogy ragaszkodik az istenhez való hasonlósághoz – valóban isteni jellegű, a hitványságban töltött élet pedig állatias és istentelen, világos, hogy a derekas ember élvezete az isteni emelkedett örömet utánozza, mert az Értelmet és az istent követi, a silány ember élvezete ellenben (alkalmazzuk mindkettőre az „élvezet” elnevezést) állatias és hebehurgya mozgáshoz hasonlít. [7] Hiszen az élvezetek és a fájdalmak változnak; aki a megfelelő forrásból, a megfelelő időben és mennyiségben merít belük, az boldog, aki pedig nem ismer mértéket, boldogtalan. Így aztán egyedül a merő vélekedéstől megtisztított élet mentes a tévedésektől, az pedig, amelyik még tudással is töltkezik, hibátlan és tökéletes, és ez az, amely a legélvezetesebb és a legkiválóbb. Amit tehát nem tudunk, azt nem is tesszük meg soha, amit pedig tudunk, azt akkor tesszük meg, amikor kell. [8] A tudatlanság ugyanis a hitványságot vezeti be, a tudás pedig a megfelelő alkalmat keresi. Sok dolog ugyanis hiába derekas, a megfelelő alkalom elmúltával hitvánnyá válik. Hallgassuk meg az intelmet a benne foglalt gondolatok sorrendjében: a cselekvés felfüggesztésére vonat-

¹²⁸ A gondolat Arisztotelészétől származik: *Nikomakhoszi etika* X. 5. 1176a25.

kozó gondolat a tévedésmentességet teszi lehetővé számunkra, az a buzdítás pedig, hogy tanuljunk – nem mindent, hanem azt, amit kell –, a kiváló cselekedetekhez vezet bennünket. [9] A tökéletes cselekvés ugyanis nem a tévedésmentességben áll, hanem abban, hogy tudjuk, mit kell tennünk. A mérő vélekedéstől való megtisztulás alakítja ki az előbbit, a tudás jelenléte pedig az utóbbit. Figyeld csak meg, hogy mi történik veled, ha mentes vagy a tévedéstől, és ha tökéletes cselekedeteket hajtasz végre: „így a legkellemesebb életed lesz”. [10] Melyik lehet ez az élet, ha nem egyedül az, amely a kellemes az erényből meríti, és amelyben együtt van jelen az „erkölcsi szép” és a kellemes? Ha tehát vágyakozunk az erkölcsileg helyesre, és vágyakozunk a kellemesre is, melyik az az életforma, amelyben a kettő összetalálkozik? Ez a „legderűsebb élet” – mondja a költemény. Aki ugyanis a kellemes az aljassal társítva választja, azt, ha rövid ideig elcsábítja is az élvezet, az aljasság miatt keserves megbánásra jut. Aki ellenben a megpróbáltatásokkal társult „erkölcsi szépet” becsüli többre, azt ha pillanatnyilag nyomasztja is a dolog szokatlansága, a megpróbáltatást mégis könnyűvé teszi számára az „erkölcsi széppel” való összekapcsolódása, és végül az erény mellé még a tiszta élvezet gyümölcseit is szürelhet. [11] Ha az ember valami hitványságot cselekszik élvezetek közepette, az élvezet elmúlik, de a hitványság megmarad; ha viszont fáradsalmakkal járó szép tettet hajt végre, akkor a fáradsalmak múlnak el, ám a helyes tett megmarad.¹²⁹ Ebből szükségképpen az következik, hogy a legrosszabb élet a legfájdalmasabb, a legjobb pedig a leginkább örömteli. Ennyit hát erről.

Miután pedig a test gondozása hozzájárul a lélek tökéletesebbé válásához, figyeld meg, mit mond a költemény a következő sorokban.

XVI (32–34)

*A testi egészséget sem szabad elhanyagolni,
hanem mértéket kell tartani az ivásban, étkezésben és edzőgyakorlatokban:
a mértéken azt értem, amit nem bánsz meg.*

[1] A halandó testnek, amely földi életünk idejére eszközként adatott nekünk, nem felel meg sem az, ha mértéktelen testedzéssel duzzasztjuk nagyra, sem pedig, ha eltúlzott nélkülözéssel merítjük ki. Mindkettő egyformán akadályoz ugyanis, és romboló hatással van a test használhatóságára. Ezért a költemény arra int, hogy a megfelelő mértékben gondozzuk, és ha mértéktelenségre vetemedik vagy betegségek hátráltatják, ne hagyjuk a dolgot annyiban, hogy így természet szerinti állapotában megőrizve akadálytalanul kínál-

¹²⁹ Az aforizma Musonius Rufustól származik, lásd Gellius: *Attikai éjszakák* XVI. 1, 2 (Musonius Rufus fr. 51 Hense).

hassa fel működését a vezérlő léleknek, és képessé váljon arra, hogy kövesse őt, amerre az vezeti. [2] Hiszen ami felhasznál, az a lélek, amit pedig a lélek felhasznál, az a test, amelyet gondoznia kell a szakértőnek.¹³⁰ Szándékunknak ugyanis nemcsak arra kell irányulnia, hogy használja a testet, hanem arra is, hogy megfelelő módon gondját viselje avégett, hogy jó állapotban szolgáljon bennünket. Miután természete szakadatlan keletkezésben és pusztulásban van, és töltekezés meg ürítkezés dajkálja, most táplálékkal pótolva azt, ami eltávozott belőle, majd meg testgyakorlással távolítva el a fölösleget, mértéket kell szabni a belekerülő dolgokkal való töltekezésnek és a belőle kilépő dolgok által történő ürítkezésnek egyaránt. [3] A mérték pedig a test állapotát a lélek gondolkodó tevékenységével összehangoló, és ezáltal a filozófushoz illő egészségről gondoskodó értelem. Ez azokat a testgyakorlatokat és azokat az étkeket választja ki, amelyek nem duzzasztják túlságosan nagyra a testet, és nem is hozzák olyan állapotba, hogy felülkerekedjen az értelmi mozgásokon.¹³¹ [4] Az értelem ugyanis nem egyszerűen a testről, hanem a gondolkodás szolgálatára álló testről gondoskodik. Ezért az atlétává nevelést, mint a testnek a lélek nélkül történő kezelését elutasítja, és kerüli az úgynevezett versenyszerű testnevelés egészét, mert az a lélek értelmi fénye¹³² ellen lázad. Az olyan mértékű testnevelést ellenben, amely a test jó állapotát a tudományos kontempláció és a helyes cselekedeteket végrehajtó személyes tevékenység szolgálatába tudja állítani – nos, ezt biztosítja a maga számára az az ember, aki a gyakorlati bölcsességen alapuló életet választotta. [5] Hiszen őhozzá szólnak a következő szavak: „a mértéken azt értem, amit nem bánsz meg”. Neked – mondja –, aki racionális lélek vagy, ne legyen ártalmas a test gondozásának mértéke. Neked, aki a korábbi intelmek fölött örködsz, olyan táplálékokat, olyan innivalókat és testgyakorlatokat kell a magad számára választanod, amelyek engedelmessé teszik a testet az érényekkel szemben, amelyek az irracionális részt nem ragadják a vezérlő értelemmel szembeni lázadozásra. [6] A legnagyobb figyelmet kell fordítanod tested gondozásának mértékére, mivel azért is te vagy a felelős, ami tested értelemmel ellenkező mozgásait okozza. A hitványság lova nem csak úgy, minden előzmény nélkül uralkodik el a fogaton, hanem akkor, ha a fogathajtók nem nevelték helyesen.¹³³

[7] A testre vonatkozó mérték témakörében a költemény az ivást¹³⁴ elébe helyezi az étkezésnek, mivel nehezebben tartható ellenőrzésünk alatt, könnyen eltántorodunk és a pohár fenekére nézünk, ami megzavarja testünk jó

¹³⁰ Vö. XIII. 8.

¹³¹ Az értelmi mozgások: a lélek racionális tevékenységei.

¹³² A lélek értelmi fénye az az isteni fény, amelyet a lélek befogad, lásd I. 18.

¹³³ Utalás Platón fogat-hasonlatára (*Phaidrosz* 246b).

¹³⁴ Mint a következő mondatokból kitűnik, a lérészegedést okozó borivásról van szó.

állapotát. Italozás közben ugyanis könnyebben fordul elő, mint étkezésnél, hogy az ember anélkül, hogy észrevenné, a mérték szerinti mennyiség sok-szorosát fogyasztja el. Az edzőgyakorlatokat – amelyek helyesbítik a testnek a táplálékkal történt eltöltekezését, és alkalmassá tesznek arra, hogy ismét megfelelően táplálkozzunk – a harmadik helyre sorolja. Ezek mintegy körkörösén viszonyulnak egymáshoz: táplálkozás és testgyakorlás, testgyakorlás és táplálkozás. Annak, hogy képesek legyünk az edzőgyakorlatokra, előfeltétele, hogy megfelelően táplálkoztunk, annak pedig, hogy megfelelően táplálkozzunk, ugyanígy előfeltétele, hogy elvégezzük a kellő testgyakorlatokat. [8] Ezek helyes mértéke mindenkinek más, mivel kire-kire a sajátos foglalkozásához mérten vonatkozik testének gondozása. Hiszen mindenki azt szorgalmazza, hogy a saját *proaireszisz*-ének eszközévé tegye a testét: a birkózó a birkózásban szokásos mozgások eszközévé, a földműves a földműveléssel járó erőfeszítések eszközévé teszi, és mindenki más és más célra használja föl és alakítja azt a szolgálatot, amelyet a teste nyújt neki. [9] Nos, mi a helyzet a filozófussal? Tekintetét mire függesztve akarja ő a testét nevelni, és minek az eszközévé igyekszik tenni? Hát nyilvánvaló, hogy a filozófia és az ezzel járó munkálkodások eszközévé. Minthogy tehát lehetséges, hogy a test a gondolkodás eszközévé váljon, így fogja minden szempontból táplálni és nevelni, mert elsődlegesen ugyan a lelkét gondozza, de a lelke miatt a testét is. [10] Nem fogja ugyanis sem elébe helyezni a testet annak, ami azt használja,¹³⁵ de nem is fogja teljesen elhanyagolni miatta, hanem az illő rangsort betartva végzi a testének mint eszköznek a gondozását, mivel a test egészségét is annak az erényére vezeti vissza, aki azt használja. Ezért nem is fogja mindenfélével táplálni, hanem csak azzal, amire szüksége van. [11] Vannak ugyanis étkek, amikkel nem szabad élnünk, mivel elnehezítik a testet, és lehúzzák a lélekkel összenőtt *pneumát*¹³⁶ az inkább anyagi jellegű affekciókhoz. Ezekről szövegünk később is beszél:

*De tartózkodj az étkektől, amelyekről beszéltünk a tisztulások és a lélek eloldozása során.*¹³⁷

Az efféléket a költemény teljesen elutasítja. Amiknek a fogyasztása megengedett, azok esetében mérlegelni fogja a filozófus a helyes mennyiséget és fogyasztásuk megfelelő időpontját, valamint – ahogy Hippokratész mondja – figyelembe fogja venni az évszakot, a helyet, az életkort és mindazt, ami még ehhez a szempontrendszerhez tartozik.¹³⁸ Nem adja át magát annak, hogy elő-

¹³⁵ A testet a racionális lélek használja.

¹³⁶ A *pneuma* a lélek szellemi teste. A kommentár XXVI. fejezetében Hieroklész „fénytestnek” (*augoeidesz* <szóma>) nevezi.

¹³⁷ 67–68. sor.

¹³⁸ Hippokratész: *Aforizmák* III. 3.

zetes vizsgálat nélkül töltekezzen azzal az edellel, amelyben szabad része-sülnie, sem azt, hogy a fiatal és az idős, vagy az egészséges és a beteg, vagy a filozófiai tanulmányai elején álló és a bölcsesség csúcsára érkezett ember megkülönböztetés nélkül ugyanúgy étkezzen. Mindezt a püthagoreus mérték abban foglalja össze, hogy „amit nem bánsz meg”. [12] A test gondozására vonatkozóan ugyanis a vers ezzel a rövid mondással mindent megad, ami a helyes filozófiai életformára irányul, és a korábban¹³⁹ a lélek egészségéről mondottakhoz még hozzáfűzi: „A testi egészséget sem szabad elhanyagolni”, ilyenformán ott a test használójának erényét adja meg, itt pedig az eszköz megóvásának módját. [13] Kapcsold tehát össze ezt amazzal, és akkor ráta-lálsz arra, hogy ki is vagy te, aki azt az intelmet kapod, hogy olyan mértéket kell megvalósítanod a test rendezettségével kapcsolatban, „amit nem bánsz meg”, ami nem akadályozza a filozófiai célkitűzést, hanem együttműködésével segítségére van az erény felé haladó léleknek.

[14] Az ivásban és étkezésben tartott mértéket említve a költemény meg-tiltja a túl sokat és a túl keveset, örömmel fogadja viszont a középutat és a he-lyes mértéket, amiből következőleg az ember könnyen úrrá lesz „a gyomor és az alvás örömein, aztán a bujaságon és az indulaton” is.¹⁴⁰ A most tárgyalt mér-ték ugyanis az ezeken a területeken megnyilvánuló mértéktelenséget fékezi meg, és megszünteti azt, ami fájdalmat okoz az istenhez igyekvő léleknek és lehúzza őt. [15] Neki ugyanis, aki az Értelemhez van fölemelkedőben, a szen-vedélyek mozgásától mentes szélcsendre van szüksége,¹⁴¹ és az alul lévő dol-goknak megfelelően elrendezett állapotban kell lenniük számára, hogy zavar-talanul tudja szemlélni a felső dolgokat. Ez az a mérték, amelyet „nem bánsz meg”, amely megzabolázza a gyomrot is, és egyúttal az eszköz¹⁴² megóvását is elősegíti: a lélek erényét felmutató és a testi állapotot meg nem bontó mér-ték. Része ugyanis az erénynek az a tudás is, amely az eszköz megőrzésére vonatkozik, és hozzáhangolja azt a filozófiai módon történő használatához. [16] Miután pedig a test gondozása nemcsak a táplálkozásra és a testgyakorlatokra terjed ki, hanem sok minden kell még hozzá – ruházat, lábbeli, mindenféle berendezési tárgyak és hajlék, amelyben mindezek elhelyezhetők –, és ezek-ben is szükség van a mértékre, amely eltávolítja egész életmódunkból a fény-űzést és a tisztátalanságot, ezért a költemény találó módon így folytatódik:

¹³⁹ A 30–31. sorban.

¹⁴⁰ 10–11. sor.

¹⁴¹ Platón: *Timaios* 44a–b.

¹⁴² Vagyis a test.

XVII (35–38)

*Olyan életmódhoz szokj hozzá, amely tiszta és egyszerű,
és óvakodj attól, hogy olyasmit tégy, ami irigységet szül.
Ne költsesz mértéktelenül, mint az teszi, aki nem ismeri a helyénvaló dolgokat,
de szűkmarkú se légy: legjobb mindenben a mérték.*

[1] A mérték – mondja a szöveg – nem csupán az étkezésben és az italozásban helyes, hanem az összes egyéb dologban is, mivel megtisztít a hiány és a túlzás okozta tévedésektől. Mindabban, amit említettünk, kétféle mértéktelenség adódhat: az egyik a pompa kedvelése felé, a másik az alantas igénytelenség felé taszítja az embert. Mindkettő megvetendő: egyik sem olyan, ami filozófusi jellemre vall, és a testtel kapcsolatos dolgok megfelelő arányára törekedne. [2] A kifogástalan testi tisztaság túlzó formája ugyanis elpuhultságot és tunyaságot okoz,¹⁴³ a túlzó egyszerűség pedig tisztátalanságot és koszt eredményez. A középúton kell haladnunk, hogy ne kelljen elszenvednünk sem a túlzó testi tisztaság, sem a túlzásba vitt igénytelenség következményeit, hogy elkerüljük a mindkét túlzó viselkedéssel együttjáró rosszat, hogy egyiket a másikával mérsékelve egyszerű életmódot alakítsunk ki, de úgy, hogy az ne legyen tisztátalan, és tiszta életmódot, de úgy, hogy az ne legyen elpuhult.

[3] Ezért értékeljük nagyra a helyes mértéket minden, a testünket szolgáló dologban: olyan ruházatot választunk, amely tiszta és mentes a fényűzéstől, hasonlóképpen tiszta és fényűzésmentes hajlékot, és bármiben, ami a testünkkel kapcsolatos, tisztaságot és fényűzésmentességet kívánunk. Miután ugyanis testünket racionális lélek irányítja, úgy illik, hogy valamennyi, a testünkkel kapcsolatos dolog is a vezérlő értelemhez igazodva rendeződjék el, amely nem tűr meg sem elpuhultságot, sem tisztátalanságot, és azzal számol, hogy minden a maga értékével arányos módon kell hogy létezzen.¹⁴⁴ [4] Az ember gyakorolja az igénytelenséget, hogy ne csábuljon el fényűző dolgok megszerzésére, és a tisztaságot választja, hogy ne mocsokban és rútságban lakozzon. Ruházata nem finom szövésű kelme, de tiszta, háztartási eszközei nem aranyból és ezüstből vannak, hanem közönségesebb anyagokból készült tiszta darabok, háza nem értékes kövekből, és nem is a rendkívüli szépség és nagyság iránti igény kielégítése végett épült, hanem a testi szükségleteivel arányos, de tiszta. Általában egész életmódjára az jellemző, hogy a fényűző elemeket, mivel kívül esnek a szükségleten, elutasítja, és a tisztaságot tartja a leginkább olyannak, ami kielégíti a szükségletet. [5] Hiszen a ruházat,

¹⁴³ Aki teste tisztaságát kényszeres módon óvja, tartózkodni fog minden cselekvéstől és erőfeszítéstől, így végül elpuhulttá és tunyává válik.

¹⁴⁴ Vö. Plátón: *Timaios* 87d.

a hajlék és a háztartási eszközök akkor felelnek meg ennek, ha arányosak vele és tiszták. Ugyan mi szükség volna nagy tála kicsiny adag ételhez? Miért használnánk egy mocskos tálat, amely tönkreteszi az ételt? Mi szükségük volna szerfölött nagyméretű házra azoknak, akik a házuk egy zugában akarnak üldögélni? De kinek kellene egy mocskos hajlék, amely nem felel meg a szükségletnek? Ugyanilyen mindkét szempontból alkalmatlan dolgokra fogsz bukkanni az élet egyéb területein is, olyanokra, amelyekben az igénytelenység nem társul tisztasággal. Amint ugyanis áthágod a szükségletek mértékét, egyszeriben a korlátlan vágyak között találod magad. [6] Ezért a középút mértékével kell mérned mindent az életben, azokkal a mértékekkel, amelyek elkerülik a mindkét oldalról felhozható vádakat. „Olyan életmódhoz szokj hozzá – mondja –, amely tiszta.” Ezután a szöveg – megpillantva a fényűzés okozta veszélyt – még hozzáteszi: „és egyszerű”. Ha elsőként azt említette volna, hogy „egyszerű”, akkor meglátta volna a mocskokban élés veszélyét, és azt tette volna hozzá, hogy „és tiszta”. Az elbukástól mindig úgy tart vissza, hogy az egyik szélsőséget a másikkal állítja szembe, hogy az életmód mindkétfelől tekintve férfias és a racionális lényhez illő legyen. [7] Ha így rendezzük el az életünket, akkor még valami további, ebből származó nagy jóra is szert teszünk. A „Semmit se túlságosan”¹⁴⁵ intelmét követve ugyanis elkerüljük a mindkét szélsőségre rátámadó irigykedést: nem ingereljük önmagunk ellen polgártársainkat, akik most a fényűzésünk miatt neheztelnének, majd meg a mosdatlanságunk miatt tennének szemrehányást, és egyszer tékozlónak neveznének, máskor meg fukarnak. [8] Minden ilyen ember kívívja ugyanis mértékét vesztett életmódjával a vele együtt élők neheztelését. Ezt világítja meg az „irigység” kifejezés, hogy ez legyen az intellektus értelme: óvakodj attól, hogy olyasmit tégy, amit okkal gáncsolnak az emberek. A költemény és közvélemény szerint az életmód tekintetében a fényűzés gáncsolandó, valamint a tisztaság hiánya, a pénz felhasználása tekintetében pedig a tékozlás és a fukarság. [9] Ezért nagyvonalúság és arányosság mutassa meg minden külső dologgal kapcsolatban azt, hogy a lélek döntése értelmes, és hogy „mindenben legjobb a mérték”.¹⁴⁶ A nyugalmat kereső embernek ugyanis avégett, hogy zavartalanul haladjon előre az erkölcsileg helyes dolgok útján, tartózkodnia kell – amennyire ez tőlünk függ – az irigységet keltő dolgoktól, és nem szabad ingerelnie az irigységet, mint valami vadállatot. [10] Olyan életet pedig, amely nem vált ki irigykedést másokban, akkor élünk, ha életmódunk egyszerű és mocskotalan, ha elkerüljük az ízlés hiányából fakadó ostobaságot, amelyből kétféle rossz is származik: a nyakló nélküli költekezés és a nem a megfelelő időben alkalmazott takarékoskodás. Az első a nagyizálás, a második a fukarság miatt kárhoztatható. [11] A nagyvonalúság viszont mind-

¹⁴⁵ A hét bölcs egyikének jeles mondása, általában Khilónnak vagy Szolónnak tulajdonítják.

¹⁴⁶ A hét bölcs egyikének, Kleobulosznak a mondása.

kettőt elkerüli: ez a pénz kiadásával és bevételével kapcsolatos erény, amely megtalálja a bevétel és a kiadás kellő módját, és minden külső dolgot a helyes értelemhez kapcsol hozzá.

Ennyi, a testre és a külső dolgok helyes használatára vonatkozó filozófiai gondolat van kifejtve a költeményben, hogy az erény szépsége ezek révén is fényesen megmutatkozzék. A soron következő intelem pedig megadja mindezek foglalatát.

XVIII (39)

Azokat tedd, amik nincsenek ártalmadra, és vess számot velük, mielőtt megteszed.

[1] Efféle intelmet többször megfogalmazott már, akkor is, amikor azt mondta: „Olyan dolgokat vigyél véghez, amiket később nem fogsz megbánni” [29. sor], meg ezt: „A mértéken azt értem, amit nem bánsz meg” [34. sor], továbbá: „Senki se bírjon rá se szavakkal, se tettekkel, hogy olyasmit tégy vagy mondj, ami nem jó neked” [25–26. sor]. Mindezeknek az áttekintését és egyetlen mondásban való összefoglalását nyújtja itt a szöveg, amikor lebeszél az ártalmas dolgok elfogadásáról, és rávezet a hasznos dolgok megtételére. Ezeknek a megkülönböztetése akkor történik helyesen, ha az ember a megtételük előtt számot vet velük: mi az, amit meg kell tennie, és mi az, amit nem szabad megtennie. [2] A meggondoltságnak¹⁴⁷ ugyanis akkor van itt az ideje, amikor a megteendő dologról nincs előzetes elképzelésünk; itt ugyanúgy hallgatni fogunk arra a kitételre, hogy „amit nem bánsz meg”, ahogy a másik szöveghelyen arra, hogy „amiket később nem fogsz megbánni”. A „te” megszólítást a valódi emberre és a racionális szubsztanciára értjük, aki a filozófiával való foglalkozásra szánta el magát, és arra törekszik, hogy szert tegyen az istenhez való hasonlatosságra. [3] Ennek az embernek ártalmára van mindaz, ami ellentétes a helyes értelemmel, mindaz, ami ellentétes az isteni törvénnyel, mindaz, ami akadályozza az istenhez hasonlóná válását. Az efféle ártalmak természetüknek megfelelően azoknak a közösségében törnek ránk, akik velünk együtt élnek, valamint a hozzánk kötött test kormányzása során, és azoknak a testünk támogatására szolgáló dolgoknak a megszerzésekor, amiket használati tárgyakként szokás nevezni, mivel arra szolgálnak, hogy a test használja őket. [4] Az isteni javak szerelmesének – mondja a költemény – óvakodnia kell, nehogy valaha is hagyja magát rávenni arra, hogy olyasmit cselekedjen, ami nem jobb neki: ne kényeztesse a testét, ami gyötrelmet okoz, és ne fogadjon el olyasmit, ami ártalmára van a filozófiai késztetésnek, és amit kevéssel később meg fog bánni. Az a feladatunk, hogy mindezen ár-

¹⁴⁷ Lásd a XIV. 1-hez írott jegyzetet.

talmakat az előzetes megfontolás segítségével verjük vissza, hogy a történetekre vonatkozó utólagos visszagondolás a legkellemesebb emlékeket ébressze majd bennünk, mint erre a most következő sorok buzdítanak.

XIX (40–44)

*Ne engedd az álmod lágy szemhéjadra nehezedni,
amíg számod nem adtál háromszorosan minden asznapi tettről:
„Hol térültem el? Mit követtem el? Mely kötelességemet hanyagoltam el?”
Első tetteknél kezdve haladj sorban, majd ezután
ha hitványakat követnél el, korhold magad, ha jókat, örvendj!*

[1] Ha eddig elértél, foglald össze a valamennyi eddig elhangzott intelembe rejlt javaslatokat, hogy a lélekben működő benső ítélőszék¹⁴⁸ ezekre mint isteni törvényekre tekintve hozzon ítéletet a jó és a rossz cselekedeteiről. Hiszen honnan is származna az utólagos visszagondolásnak az a képessége, hogy megrója hitvány tetteinket és dicsérettel illesse azt, amit helyesen cselekedtünk, ha az előzetes megfontolás nem lelt volna bizonyos törvényekre, amelyeknek megfelelően kell életünket berendeznünk, és amelyekhez mint isteni szándékhoz igazodva kell lelkiismeretünk kincsestárát igazgatnunk egész életünk során? [2] A költemény azt javasolja, hogy az ilyesfajta vizsgálatot naponta végezzük el, hogy az emlékezet folyamatossága megőrizze az ítélet tántoríthatatlanságát, és este, amikor aludni térünk, napi tevékenységünk végén álljunk a lelkiismeretünk törvényszéke elé, az istenhez szóló esti himnuszként előadva lelkiállapotunk vizsgálatát: „Hol térültem el? Mit követtem el? Mely kötelességemet hanyagoltam el?” Így mérjük meg ugyanis életünket örökölt mértékekkel, az ítéletet hozó értelmet a törvényalkotó Értellemmel¹⁴⁹ összekapcsolva.

[3] Nos, mit mond a törvényalkotó? Azt, hogy a természet szerint magasabb rendűeket a lényegük szerinti rangsoruknak megfelelően tiszteljük, szüleinket és rokonainkat a legnagyobb mértékben becsüljük, a jó emberekhez ragaszkodunk és legyünk irántuk barátsággal, legyünk urai testünk működésének, mindenképpen tudjunk önmagunk előtt szégyenkezni, gyakoroljuk az igazságosságot, eleve legyünk tisztában az anyagi javak és a rövid földi élet mulandóságával, fogadjuk el az isteni döntés folytán ránk mért sorsot, istennek tetsző módon bölcs gondolatokkal éljünk¹⁵⁰ és gondolkodá-

¹⁴⁸ Azaz a lelkiismeret.

¹⁴⁹ A törvényalkotó ész forrása az isten (I. 10), aki törvényhozó és egyúttal bíró is (XI. 19).

¹⁵⁰ „Bölcs gondolatokkal éljünk” (*khreszthai phronémati*) Mullach és Schibli emendációja. A kéziratokban „örüljünk a bölcs gondolatoknak” (*khaireszthai phronémati*), ill. „válasszuk a bölcs gondolatokat” (*haireszthai phronémati*) olvasható.

sunkat változtassuk jobbra, valódi érveket használva gyakoroljuk a beszéd szeretetét, az erény megőrzésében legyünk csálhatatlanok és mentesek a szolgai gondolkodásmódtól, cselekedeteinket végrehajtásuk előtt fontoljuk meg, aminek köszönhetően tetteinket nem követi megbánás, maradjunk tiszták a merő vélekedésektől, éljünk biztos tudáson alapuló életet, testünket és külső dolgainkat tegyük alkalmassá az erénnyel való együttműködésre. [4] Ezek a törvényalkotó Értelem előírásai a lelkek számára. A gondolkodás képessége pedig, amely mindezt elfogadja, fáradhatatlan bírálja önmagának, és gyakran így szól önmagához: „Hol térültem el? Mit követtem el?” – és sorban visszaemlékezve a tettekre áttekinti őket az erény miatt. Aztán ha úgy találja, hogy egész napját az előírt szabályokkal összhangban töltötte, az isteni öröm gyümölcseit élvezi. De ha arra jön rá, hogy valamit helytelenül cselekedett, akkor a megbánásból fakadó rendreutasítások következtében – amelyek úgy hatnak, ahogy bizonyos gyógyszerek is – hevesen összerándul.

[5] Ezért az álmod – mondja a költemény – el kell űzni a számadás utáni vágy segítségével. A test ezt el fogja viselni, mert az elalvás rátörő kényszerétől visszatartja őt a mértékletes életmód, amelynek révén a kényszerítő szenvedélyek is a számadás készségének vezérlete alá rendelődnék. Azt mondja, nem szabad engedni az álomnak, mielőtt végig nem gondoltuk valamennyi aznapi tettünket. És miben áll ez a végiggondolás? „Hol térültem el? Mit követtem el? Mely kötelességemet hanyagoltam el?” [6] Mert kétféle módon vétkezhetünk: vagy úgy, hogy azt tesszük, amit nem szabad – ezt világítja meg az „eltérültem” –, vagy úgy, hogy nem tesszük meg, amit pedig meg kellene tennünk – ami a szövegben így is van benne.¹⁵¹ A helyes tettekre való restség és a hitvány tett elkövetése ugyanis két különböző dolog. Az első esetben azért hibáztatjuk a cselekvőt, mert elmulasztotta megtenni a dolgot, a másikban pedig azért, mert elfogadta, hogy azt cselekedje. Például imádkoznunk *kell*, istenkáromlást elkövetnünk *nem szabad*; szüleinkről gondoskodnunk *kell*, gyalázatosan viselkednünk velük szemben *nem szabad*. Aki az elsőként említettet nem teszi meg, az nem cselekedte meg azt, amit kell; aki a másodikat teszi, azt cselekedte, amit nem szabad – jóllehet mindkét eset bizonyos módon egyenlő törvényellenes galádságba torkollik.

[7] A költemény arra buzdít, hogy „minden aznapi tettünket” sorban mérlegeljünk az elsőől az utolsóig, a kettő között semmit sem kihagyva. Ezt fejezi ki így: „haladj sorban”. A sorrend megváltoztatása ugyanis gyakran megtéveszti a megítélést, és ha nincs rend az emlékezetben, bocsánatos színben tünteti fel a hitvány cselekedeteket. Amellett a mindennapi életünkre vonatkozó visszaemlékezés az előző életeink emlékezetbe idézését célzó gyakorlattá és halhatatlanságunk tudatosításává válik.¹⁵² [8] Meglepő, hogy a

¹⁵¹ Erre a vétekre a „Mit hanyagoltam el?” kérdése vonatkozik.

¹⁵² Az „előző életeink számbavétele” és „halhatatlanságunk tudatosítása” a reinkarnáció püthagoraszai tanításával kapcsolatos. A biográfiai hagyomány szerint Pütha-

költemény minden egyes tettünk végiggondolásáról szólva nem teszi hozzá: „Mi az, amit erkölcsileg tökéletes módon vittem véghez? Milyen kötelességemnek tettem eleget?” Ehelyett az emlékezetet – azáltal, hogy hibáink megítélésére sarkallja – arra készíti, hogy kevésbé legyen önelégült, és a legigazságosabb és egyúttal hozzánk a legközelebb álló bírónak a lelkiismeretet és a helyes értelmet nevezi ki, továbbá önmagunk bírójának saját magunkat, aki előtt szégyenkeznünk kell mindenekfelett, ahogy azt már korábban megtanultuk.¹⁵³ Hiszen ki tudna egy másik embert úgy rendre utasítani, ahogy önmagunkkal tesszük? [9] Szabad akaratum¹⁵⁴ ugyanis természet adta szabadságával élve lerázza magáról a másoktól kapott tanácsokat, ha nincs kedve hozzá, hogy ezeket megfogadja, ám a bensőnkéből érkező megfontolás szükségképpen hallgat önmagára. Ezt nevezte hát ki az isten irányítónkká, nevelőnkké és tanítónkká, és a költemény most megteszi őt az „aznapi tettek” bírójává¹⁵⁵ is, és elfogadja tőle az ítéletet, hogy az ember önmagáról döntse el, vajon helyeselhető módon cselekedett-e, vagy büntetést érdemel. [10] Amikor ugyanis az emlékezete segítségével elolvassa a tetteit, mint valami periratban foglaltakat, akkor a mintául szolgáló törvényre tekintve hoz ítéletet és dönti el önmagáról, hogy tiszteletet vagy megvetést érdemel-e. Ez a naponta gyakorolt önvizsgálat az istenhez hasonlatos képmással teszi azt az embert, aki ezt műveli, mivel hozzáadások és elvételek segítségével¹⁵⁶ nevelőként vezeti őt az erény szépségéhez, és amennyire csak lehetséges, jó emberré teszi. Ezzel ér véget a költeménynek ez a része; szándéka szerint most áttér azokra az intelmekre, amelyek istenivé tesznek.

gorasz lelke először Hermész fiaként, Aithalidészként öltött testet, majd ennek halála után a trójai Euphorboszban született újra, azután mint Hermotimosz, továbbá mint déloszi Pürrhosz, végül ennek halála után született meg Püthagoraszként, és összes előző életének emlékeit megőrizte (Diogenész Laertiosz VIII. 4–5).

¹⁵³ 12. sor.

¹⁵⁴ Az *autexuszion* kifejezést fordítom így, Schibli megoldását követve.

¹⁵⁵ Koehler az „aznapi tettek” (*hémerinón ergón*) kifejezést „tetteink”-re (*hémeterón ergón*) javítja, ami nem tűnik indokoltnak.

¹⁵⁶ A „hozzáadások és elvételek” valószínűleg Platónnak arra a festészeti metaforájára utal, amely szerint az állam tökéletesítésén dolgozó filozófusok „kezükbe veszik az államot és az emberi jellemeket, mint egy íróasztalt (...) hol kitörölnek, hol meg újra berajzolnak valamit, mindaddig, amíg a lehető leginkább sikerül az emberi jellemet a lehető legnagyobb mértékben istennek tetszővé tenniük” (*Állam* VI. 13. 501a–c).

XX (45–48)

Ezekkel fáradozz! Ezeket gyakorold! Ezeket kell szeretned.

Ezek helyeznek majd téged az isteni erény nyomába.

Esküszöm arra, aki lelkünkbe helyezte a tetraktüsz,¹⁵⁷

az örök természet forrását.

[1] Ez az, amiről a prooimionban is beszéltünk:¹⁵⁸ a cselekvésre vonatkozó filozófia az erények megszerzése révén jó emberré tesz, a kontemplatív filozófia pedig az istenhez való hasonlóság állapotába hoz az Értelemtől és az igazságtól származó megvilágosítás révén. Beszéltünk arról is, hogy – amennyire ez ránk vonatkozik – a kisebb feladatok szükségképpen megelőzik a nagyobbakat. Könnyebb ugyanis az emberi életmódot észszerű kezelése révén a helyes mértékhez szabni, mint teljesen megváltoztatni; ez utóbbi majd a kontempláció felé való teljes odafordulás révén következik be. Különbösen sem lehetséges zavartalanul szert tennünk az igazságra anélkül, hogy az irracionális képességeink a jellembeli erények segítségével ne az Értelemnek megfelelően lennének elrendezve.¹⁵⁹ [2] A racionális lélek, mivel középpüti van az Értelem és az irracionális között, csak akkor tud zavartalanul együttműködni az öt rangban megelőző Értelmmel, amikor megtisztulva a rangban alatta álló dolgok iránti szenvedélyeitől tiszta módon birtokolja ezeket. Tiszta pedig akkor lesz a lélek, ha nem sodródik együtt sem az irracionálissal, sem a halandó testtel, hanem úgy gondoskodik róluk, mint olyan dolgokról, amelyek mások, mint ő, és annyi figyelmet szentel nekik, amennyit az isteni törvény ír elő, amely nem engedi, hogy megpróbáljon kilépni a világból, hanem tartson ki egészen addig, amíg maga az isten el nem bocsát bennünket.¹⁶⁰

[3] Az ilyen léleknek kétféle erényre van szüksége: az alatta lévőkre vonatkozó polgári erényre, és a felette lévőkre vonatkozó kontemplatív erényre, amely baráti viszonyt teremt a magasabb rendűekkel. A kétféle erény közötti határvonal a következő sorokban van. Egyfelől abban, hogy „Ezekkel fáradozz! Ezeket gyakorold! Ezeket kell szeretned”, mivel ez a polgári erénnyel foglalkozó rész befejezése, másfelől abban, hogy „Ezek helyeznek téged az

¹⁵⁷ A tetraktüsz az első négy szám együttese (1, 2, 3, 4), a püthagoreus számmisztikában fontos fogalom. Itteni értelmezését lásd a fejezet 12–19. szakaszaiban.

¹⁵⁸ Prooimion 3–4.

¹⁵⁹ Irracionális képességeink a platóni indulatos és vágyakozó lélekrész képességei. Ez a két lélekrész az érzékelés segítségével tájékozódik a világban, és az érzékelt helyzetekre és eseményekre emocionális válaszokat ad. Ezeket az önmagukban véve irracionális reakciókat a jellembeli erények (*éthikai aretai*) – másik nevükön: a cselekvésre vonatkozó erények (*praktikai aretai*) – racionalizálják. A jellembeli erények azonosak a platóni sarkalatos erényekkel.

¹⁶⁰ Az öngyilkosság tilalma a platonikus hagyományban a *Phaidónra* (61c–62c) vezethető vissza.

isteni erény nyomába”, mivel ez a kontemplatív tudás leghelyesebb kiindulópontja. [4] Annak, aki megszabadult az állatias életviteltől, és – amennyire ez lehetséges – megtisztult a szenvedélyek töméntelen szertelenségétől és ezáltal mintegy állatból emberré vált, azt ígéri a költemény most következő része, hogy emberből istenné fogja tenni olyan mértékben, amennyire az ember számára lehetséges, hogy istenné váljon. Azt, hogy éppen ez a kontemplatív igazság végcélja, maga a költemény világítja meg azokban a sorokban, amelyek a legszebb és legemelkedettebb befejezéssel zárják a mű végét:

*És miután megváltál a halandó testtől, a szabad aithérbe érsz,
halhatatlan isten leszel, örök életű, többé már nem halandó.¹⁶¹*

[5] Ez a szent szöveg¹⁶² ugyanis azt nyilvánítja ki, hogy az előzetesen gyakorolt erények, valamint az ezt követően megismert igazság révén részesülünk a „visszahelyezésből”¹⁶³ (ami ugyanaz, mint ha „istenné válást” mondunk), ahogy kicsit később látni fogjuk.

De most visszatérve a költemény éppen előttünk lévő részére, gondoljuk meg, mi mást akarna a korábban elhangzott tanácsokban a „fáradozás”, a „gyakorlás” és a „szeretet”, mint azt, hogy a lélek teljesen az erény gyakorlása felé forduljon. [6] A lélek maga is valamiképpen hármasságú, és mivel magában véve racionális, rendelkezik egy képességgel, amelynek a révén tanulunk. Ez a része az, amely az „Ezeket gyakorold” parancsát kapja most. Van aztán egy képessége, amellyel ellenőrzésünk alatt tartjuk a tanultakat, ennek szól az „Ezekkel fáradozz” intelmé, valamint egy olyan képessége, amelynek a révén szeretettel vagyunk aziránt, amit megtanultunk és ellenőrzésünk alatt tartunk. Ehhez szól az „Ezeket kell szeretned” figyelmeztetés. [7] Mármost avégett, hogy racionális lelkünk valamennyi képessége szilárd rendben állva fogadja az erényekre sarkalló intelmeket, a szöveg a gondolkodásra termett képességtől a „gyakorlást” követeli meg, az elgondoltak megtartására termett képességtől a „fáradozást”, a szépség szeretetének képességétől pedig a „szeretetet”, hogy mindezek következtében létrejöjjön bennünk a valódi javak birtoklása ezeknek változatlan megőrzésével és az irántuk érzett, szilárdan belénk gyökerezett szeretettel társulva. Ezek nyomában jár az isteni remény, amely az igazság felragyogását hozza magával, ahogy ezt szövegünk a következő szavakkal ígéri: „Ezek helyeznek téged az isteni erény nyomá-

¹⁶¹ Vö. 70–71. sor.

¹⁶² „Ez a szent szöveg” (*hutosz ho hierosz logosz*): kétféleképpen érthető: vagy (a) az *Aranyvers* most idézett 70–71. sorára utal így Hieroklész, vagy egy *Hierosz Logosz* című műre. Két ilyen püthagoreus műről kis van tudomásunk: egy ión dialektusban írott költeményről és egy dór dialektusban íródott prózai munkáról. Mindkettőből töredékek maradtak fenn csupán.

¹⁶³ Az *apokatasztaszisz* (amelyet itt „visszahelyezésnek” fordítok) szó szerint „helyreállítást, restaurálást”, vagyis az eredeti állapothoz való visszatérést jelent.

ba”, azaz ezek tesznek téged az istenhez hasonlatossá a dolgok összességének tudományos ismerete révén. [8] Mert a létezők azon okainak elgondolása, amelyek elsődlegesen a világteremtő istenben vannak benne, a legmagasabb istenismerethez vezetnek,¹⁶⁴ amellyel az istenhez való hasonulás is együtt jár. Ezt a hasonulást nevezi a költemény „istení erénynek”, mert ez kiválóságban felülmúlja az emberi erényt, amely megelőzi őt.¹⁶⁵ A költemény első részének a szépség és a bölcsesség iránti szeretettel kell zárulnia, és ennek a szeretetnek a vezetésével kell követnünk az igazság ismeretét, amely elkalauzol bennünket az isteni erényhez való hasonulásig, ahogy ezt a költemény most következő része megvilágítja.

[9] Az e részek közötti szükségszerű kapcsolatot esküvel is megerősíti. Azt a tényt ugyanis, hogy a sikeresen elért emberi erény az istenihez való hasonulás útjára vezet, nyomatékosan megerősítette a költemény elején a „Tartsd be az esküt” intelmével. Elrendelte ugyanis, hogy tartózkodjunk az eskütől az esetleges dolgokkal, meg azokkal kapcsolatban, amelyeknek a kimenetele meghatározhatatlan. [10] Hiszen ezek kisszerű és változékony események, ezért nem is méltók arra, hogy esküt tegyünk velük kapcsolatban, és nem is tanácsos ezt tennünk, mert nem tőlünk függ, hogy hogyan végződnek. Ám a most szóban forgó dolgokat illetően, minthogy szükségszerű kapcsolatban állnak egymással és a leghatalmasabbak, tanácsos és illendő az eskütétel. Ezeknél ugyanis a mi ügyeink változékonysága nem csálhat lépre minket (mert amikre jelenlegi eskünk vonatkozik, azokat az isteni törvény megváltoztathatatlanága köti össze egymással), és nem is közönséges és hitvány dolgok ezek, ami megtiltaná, hogy az istent hívjuk tanúul, hiszen az igazság és az erény nemcsak az embereknél számít a legjelentősebb dolognak, de az isteneknél is. [11] Továbbá a költeményben az eskü tantétellé válik: az igazság tanítóját olyan mértékben kell tisztelnünk, hogy meg is esküszünk rá, ha szükség van valamiképp tanításának megerősítésére, és nem csupán azt jelentjük ki, hogy „Ő maga nyilatkoztatta ki ezt”,¹⁶⁶ hanem hogy „Őrá magára esküszöm”, hogy ezek a dolgok így és így vannak. A szöveg egyszersmind eskü formájában teológiai tanítást is tartalmaz a morálisan legjobb magatartásmódok kapcsolatáról, és a Négyességet,¹⁶⁷ amely az örök világrend forrása, a világteremtő istennel azonosnak nyilatkoztatja ki. [12] Hogy miként négyes-

¹⁶⁴ Az „istenismeret” (*theognószia*) ugyanazzal a kettős jelentéssel rendelkező kifejezés, mint az arisztotelészi „istení tudás” (*theia episztéme*): egyidejűleg jelenti az istenre vonatkozó ismeretet és azt a tudást, amellyel az isten rendelkezik (*Metafizika* A 2. 983a5–10).

¹⁶⁵ Az emberi erény abban az értelemben előzi meg az isteni erényt, hogy mi, emberek előbb arra teszünk szert.

¹⁶⁶ A püthagoreusoknál az volt a szokás, hogy egy tantétel hitelességének megerősítése végett hozzáfűzték: „Ő maga [ti. Püthagorasz] nyilatkoztatta ki ezt” (*Autosz epha*; vö. Diogenész Laertiosz VIII. 46; Cicero: *Az istenek természete* I. 5, 10).

¹⁶⁷ Hieroklész a kommentárban a *tetraktüsz*t Négyességnek (*tetrasz*) nevezi.

ség ez az isten, azt világosan megtudod a Püthagorasznak tulajdonított *Szent Szövegből*,¹⁶⁸ ahol ezt az istent mint „a számok számát” dicsőíti. Mert ha minden, ami létezik, az ő örök akarati aktusai alapján áll fenn, akkor világos, hogy a szám is, amely minden egyes létező ideájában benne van, az istenben meglévő okkal függ össze, és az első szám is ott van. Onnan származnak ugyanis az itteni számok is. [13] A számok teljessé tett intervalluma a *dekász*.¹⁶⁹ Mert aki tovább akar számolni, az megint visszatér az egyhez, kettőhöz, háromhoz, és a második dekászt számolja végig, amíg ki nem tölti a húszat, majd a harmadikat ugyanígy, hogy harmincat mondjon, és így tovább, amíg végigszámolva a tizedik dekászt el nem jut a százig. A száztízet ugyanilyen módon számolja, és így a végtelenségig tud előrehaladni a dekász intervallumának ismétlésével. [14] A dekász potencialitása a négyesség, mert a számolás során, még mielőtt elérnénk a dekász teljességéhez, a négyességben egy bizonyos egyesített teljességet pillantunk meg.¹⁷⁰ A számokat ugyanis egytől négyig összeadva az összegük tíz lesz, hiszen az 1, 2, 3, 4 kitölti a dekászt.¹⁷¹ Továbbá a négyesség: az 1 és a 7 közötti számtani közép. [15] A négyesség ugyanannyival több az egyiknél, amennyivel kevesebb a másiknál: 3-mal kevesebb a 7-nél és 3-mal több az 1-nél. Az *egy* és a *hét* sajátos tulajdonságai a legszebbek és a legjobbak, mert az *egy*, amely minden szám princípiuma, tartalmazza valamennyi szám lehetőségét, a *hét* pedig, mint anya nélküli és szűz szám, másodlagosan az *egy* rangjával rendelkezik. [16] Nem származik ugyanis a dekáson belüli számok egyikéből sem olyan formán, ahogy a 4 a 2×2 -ből, a 6 a 2×3 -ból, a 8 a 2×4 -ből, a 9 a 3×3 -ból és a 10 a 2×5 -ből; és egyik, a dekáson belüli szám sem hozta őt létre úgy, ahogy a 2 a 4-et, a 3 a 9-et és az 5 a 10-et. A négyesség, amely közbül van a keletkezés nélküli *egy* és az anya nélküli *hét* között, egyidejűleg egyesíti magában a létrehozó és a létrehozott számok potencialitásait, mert a dekáson belül egyedül ő az, amelyet egy szám hozott létre, és amely egy számot hoz létre. [17] Mert a 2 önmagával megkettőzve létrehozza a 4-et, a 4 pedig kétszer véve 8-at ad ki. A térbeliség első megjelenése is a 4-ben található meg. A pont ugyanis az *eggyel* analóg, a vonal a *kettővel*, mert az egyik pontból a másikba érkezik, a síkidom a *háromnak* felel meg, mert az egyenes vonalakkal határolt idomok közül a legelemibb a háromszög. A térbeliség a *négy* sajátossága. [18] Az elsődleges gúla ugyanis a négyben szemléltethető: három pont alkotja háromszög formájú alapját, egy pont pedig a csúcsát. A dolgokra vonatkozó ítélőképesség fajtái is négyen vannak: értelem, tudás,

¹⁶⁸ Schibli szerint a dór prózában íródott *Szent Szövegre* (*Hierosz logosz*) – másik címen: *Az istenekről* (*Peri theón*) – utal.

¹⁶⁹ A *dekász*: a tízes szám, amely a decimális számrendszer alapja.

¹⁷⁰ Hieroklész a „potentialitás” (*dünamisz*) kifejezést arisztotelészi értelemben használja, a „lehetőség szerint” (*dünamei*) / „valóság szerint” (*energetai*) ellentétpár tagjaként. Mondatunk azt jelenti, hogy a „négyességben” (1, 2, 3, 4) *lehetőség szerint* már megvan a tíz, de *valóság szerint* csak akkor lesz meg, ha elszámoltunk egytől tízig.

¹⁷¹ $1 + 2 + 3 + 4 = 10$.

vélekedés, érzékelés. Minden dolgot ugyanis vagy értelemmel, vagy tudással, vagy vélekedéssel, vagy érzékeléssel ítélünk meg. [19] Röviden, minden létező dolog a négyességgel van kapcsolatban: az elemek száma, az évszakok, az emberi élet szakaszai,¹⁷² az emberi közösség fajtái.¹⁷³ Nem tudunk olyasmit említeni, ami ne függene a tetraktüszről mint gyökerétől és princípiumától. A négyesség, mint említettük, a Démiurgosz, mindenek oka, intelligibilis isten, az égi és érzékelhető istenek oka.

[20] Ennek az ismeretét maga Püthagorasz hagyományozta a püthagoreusokra, és a költemény szerzője is óréa esküszik, amikor azt állítja, hogy az erény tökéletessé válása fog elvezetni bennünket az igazság megvilágosodásához. Ennélfogva azt mondhatja valaki, hogy noha a „Tartsd be az esküt” intelmének tiszteletben tartása sajátosan az örök életű és változatlan állapotban lévő istenek vonatkozásában érvényes, most azonban sajátosan arra a tanítóra esküszünk, aki „lelkünkbe helyezte a tetraktüsz”. Ő nem tartozott a halhatatlan istenek közé, sem azok közé, akik természetüknél fogva hérószok,¹⁷⁴ hanem az istenhez való hasonlósággal ékes ember volt, aki követői számára megőrizte az isteni képmást. [21] Ezért a költemény esküt is tesz reá ezekkel az ily jelentős dolgokkal kapcsolatban, akaratlanul is elhalmozva őt azzal a szent tisztelettel, amellyel hallgatói viseltettek Püthagorasz iránt, és nagyságát az általa hagyományozott tantételek révén mutatja be. E tételek közül pedig a legjelentősebb a világalkotó tetraktüszre vonatkozó ismeret.

De miután az első rész összefoglalása megtörtént, a második rész pedig szilárd ígéreten és tévedhetetlen reményen alapul, és miután a tetraktüsz *hierophantészét*¹⁷⁵ megismertük, és – amennyire a jelen szöveg alkalmas erre – emlékezetünkbe idéztük, hogy mi is maga a tetraktüsz, most jöjj, és térjünk át oda, ahová a költemény elrendeli, hogy továbbmenjünk. Először azt mutassuk be, milyen késztetéssel, előkészülettel és a nagyobb hatalmak milyen közreműködése révén illik megközelítenünk ezeket a témákat.

¹⁷² Gyermekek, ifjúkor, férfikor, öregkor.

¹⁷³ Az 1 az egyént reprezentálja, a 2 a háznépet, a 3 a falut, a 4 a városállamot (Szmürnai Theón, idézi Schibli).

¹⁷⁴ Ezek a költemény 2. sorában említett „fenséges hérószok”. A „természetüknél fogva hérószok” (*phüszei héróesz*) kifejezést Schibli úgy magyarázza, hogy ezek a lények a természetben elfoglalt helyzetüknél fogva magasabb rendűek az embernél.

¹⁷⁵ *Hierophantész*: a szent misztériumokat magyarázó pap.

XXI (48–49)

*Láss munkához,
az istenekhez fohászkodva a szerencsés befejezésért.*

[1] A szöveg röviden összefoglalt mindent, ami az erkölcsi javak megszerzéséhez hozzájárul: a lélek önmozgását¹⁷⁶ és az isten közreműködését. Hiszen ha a morálisan helyes dolgok választása tőlünk függ is, ám tekintettel arra, hogy magát azt a lehetőséget, hogy tőlünk függő legyen, az istentől kaptuk, valamiképpen teljességgel rá vagyunk szorulva az ő közreműködésére és arra, hogy beteljesítse az általunk választott dolgokat. [2] Az a törekvő buzgalom ugyanis, amelyet mi fejtünk ki, a szép dolgok megragadása végett kinyújtott kézhez hasonlatos, amivel pedig az isten járul hozzá, az a javak megadásához szükséges eszközök készlete és e javak forrása. A buzgalom – természeténél fogva – a szép dolgok megtalálására irányul, az isteni hozzájárulás pedig arra, hogy ezeket a dolgokat felismerhetővé tegye azok számára, akik helyes módon keresik őket. A fohászkodás az összekötő kapocs a mi keresésünk és az istentől származó adomány között, szorosan hozzátartozik fennállásunk okához: ahhoz az okhoz, amely bevezetett bennünket a létbe, és amely jóllétünket kiteljesíti.¹⁷⁷ [3] Hogy tehetne valaki szert a jóllétre anélkül, hogy az isten megadná neki? És az isten, aki természeténél fogva kész az adakozásra, annak, aki készítetéseit illetően szabad akarattal rendelkezik, hogyan adhatna bármit is anélkül, hogy az kérné?¹⁷⁸ Ennélfogva avégett, hogy ne csak szóban imádkozzunk, hanem ezt tettünkkel is megerősítsük, és avégett, hogy ne csak saját tevékenységünkben bízunk, hanem az isteni együttműködésben is részünk legyen, és az imát úgy kapcsoljuk össze a tevékenységünkkel, ahogy a forma összekapcsolódik az anyaggal, és általában, hogy fohászkodjunk annak érdekében, amit éppen teszünk, és abban legyünk tevékenyek, aminek az érdekében fohászkodunk – nos, ezért mondja összefoglalólag: „Láss munkához, az istenekhez fohászkodva a szerencsés befejezésért.” [4] Mert nem szabad úgy kíváncoznunk az erkölcsileg szép dolgok megtételére, mintha csupán tőlünk függene tökéletes végrehajtásuk és sikeres lehetne még az isteni közreműködés nélkül is, és nem szabad megelégednünk a fohászkodás pusztá szavaival sem, amelyeket anélkül mondunk, hogy bármit is tennénk kérelmünk tárgyának megszerzése érdekében. Így ugyanis vagy egy istent nélkülöző erényt gyakorolnánk – ha lehet ilyet mondani –, vagy a

¹⁷⁶ Schibli értelmezése szerint „a lélek önmozgása” kifejezés a *proairesis*re, azaz a szabad akaratra vonatkozik, amellyel a kommentár XI. fejezete foglalkozott részletesen.

¹⁷⁷ Az emberi lélek létezésének és jóllétének oka az őt megalkotó isten, akivel a fohász, az ima révén vagyunk állandó kapcsolatban.

¹⁷⁸ Ha nincs késztetésünk arra, hogy elfogadjunk egy adományt, akkor szabad akaratunknál fogva módunkban áll azt visszautasítani, még ha az isten adja is nekünk.

fohászzkodásnak egy olyan fajtáját, amely híján van a hatékonyságnak. Mármost az „isten nélküliség” az erénynek a lényegét rombolja le, a tétlenség pedig a fohász cselekvő erejét oldja semmivé. [5] Hiszen hogyan is lehetne bármi is szép, amit nem az isteni szabályt követően tettünk? Amit pedig annak megfelelően cselekszünk, az hogy is ne szorulna rá teljes mértékben az ő közreműködésére ahhoz, hogy létezzen? Hiszen az erény az isten képmása a racionális lélekben, és minden képmásnak mintára van szüksége ahhoz, hogy létrejöjjön. A megszerzett képmás pedig nem elégséges, ha nem felel meg annak a mintának, amelyhez való hasonlóságából fogja elnyerni szépségét.

[6] Akik tehát a tevékeny erényre törekcszenek, azoknak fohászzkodniuk kell, és fohászzkodva kell dolgozniuk ennek a megszerzéséért. Ez azt jelenti, hogy tekintetüket az istenire és a ragyogásra függesztve cselekszenek és a filozófia felé igyekeznek, miközben szilárdan tartják magukat az erkölcsi javak elsődleges okához. [7] „Az örök természet forrása”, a tetraktüsz ugyanis nemcsak minden dolog létezésének az örök oka, hanem jóllétüknek is: azt a jót, amely sajátja, tiszta és értelmi fényként terjeszti szét az egész kozmoszban. A lelket pedig, amely híven ragaszkodik hozzá és megtisztította önmagát, ahogy a tisztánlátás érdekében a szemet szokás, a szép dolgokkal való törődése fohászzkodásra indítja, a fohászában kért dolgok beteljesedése meg arra ösztönzi, hogy fokozza erőfeszítését, szavait összekapcsolva tetteivel és derekas tetteit megszilárdítva az istennel folytatott beszélgetésekkel. [8] És némely dolgokra maga talál rá, más esetekben pedig megvilágosodva fáradozik avégett, amiért fohászzkodik, és fohászzkodik azért, ami végett fáradozik. Ilyesféle az ima és a fáradozás egysége. A következőkben hallgassuk meg azt, hogy mifélek azok a tökéletesen végrehajtott tettek, amelyek e kettő révén jönnek létre.

XXII (49–51)

*Ha ezekhez tartod magad,
meg fogod ismerni a halhatatlan istenek és a halandó emberek
közötti kapcsolatot: azt, hogy ez hogyan hat át minden dolgot és hogyan uralja őket.*

[1] Először azt hirdeti ki a szöveg, hogy akik ebben a vezetésben részesültek, azoknak rendelkezésére fog állni az istenre vonatkozó ismeret és a teológiai tudás, valamint az összes dolog megértése, amelyek a szent tetraktüszből jönnek létre fajtájukra jellemző különbségeikkel és az egyetlen kozmoszá történő egyesülésükkel együtt. Ezeknek rendszerét itt az „összefüggés” szó fejezi ki, a „hogyan hat át minden dolgot” a fajta szerinti különbséget, a „hogyan kormányozza őket” pedig a fajta szerinti közösséget jelenti. [2] A racionális lények fajtái ugyanis, amelyek természetüknél fogva különböznek, éppen e különbözősük révén egyesülnek egyetlen közösséggé. Mert azáltal, hogy némelyek elsők, mások középsők, megint mások utolsók, különböznek

egymástól, és ugyanakkor egységben vannak.¹⁷⁹ Sem az elsők nem lehetnek középsők vagy utolsók, sem a középsők elsők vagy utolsók, sem az utolsók elsők vagy középsők, hanem örökre megmaradnak a Démiurgosz szabta határok között fajtájuk szerint különbözve.¹⁸⁰ [3] Így értjük a „hogyan hat át minden dolgot” kifejezést. Azt, hogy mindegyiküket „hogyan kormányozza”, így fogjuk megint szemügyre venni. Ez a mindenség nem volna teljes, ha nem lennének önmagában első, középső és utolsó részei, mint az egész rendszer eleje, közepe és vége. És az elsők nem volnának elsők, ha nem követnék őket a középsők és az utolsók, továbbá a középsők sem volnának azok, amiknek mondjuk őket, ha nem volnának mellettük mindkétfelől szélsők, sem pedig az utolsók nem volnának utolsók, ha nem előznék meg őket az elsők és a középsők. [4] Tehát kiegészítik egymást a mindenség teljessége végett. És az a kifejezés, hogy „kormányozza őket”, a következőt jelenti: mint más és más fajtához tartozók különböznek egymástól, ám mint az egyetlen kozmosz részei összekapcsolódnak, és ezzel az egyidejű különbözéssel és eggyé válással teljesítik be az isteni világrend összefüggését és rendszerét. Ezt fogod megismerni – mondja a költemény –, ha olyan emberré válsz, aki tartja magát a korábban említett, erkölcsileg szép dolgokhoz. [5] A két szélső fajta említésével a középső is felidéződik, ugyanis „a halhatatlan istenek és a halandók összefüggéséről” beszél. Mármost az elsők az utolsókkal a középsők révén kapcsolódnak össze, vagyis az utolsók az elsőekkel „a fenséges hérószok” közbulállásán keresztül érintkeznek.

A racionális fajtának ezt a rangsorát már a bevezető sorok megadták: ebben a kozmoszban a halhatatlan istenek az elsők, majd a fenséges hérószok következnek, az utolsók pedig a földi daimónok, akiket most „halandó embereknek” nevez. [6] Hogy ezek mindegyikét hogyan kell értenünk, azt már elmondtuk.¹⁸¹ Azoknak, akik a cselekvésre vonatkozó erényt a kontemplatív igazsággal ékesítik, vagy az emberi jóllétet isteni erényre cserélik, ehhez a tudáshoz hozzá kell még venniük a tudományos ismeretet, amely azokkal a lényekkel kapcsolatos, akiknek a tiszteletét már korábban megismertük a tanításból.¹⁸² [7] Mert úgy ismerni a dolgokat, ahogy azok magából az istenből napvilágra jönnek, nem más, mint az istenhez való hasonlóság megszerzése. De miután a testetlen kozmikus rend után a testi természet is jelen van, amely ezt a látható kozmoszt tölti ki és a racionális lények vezetésének van alárendelve, ezért a költemény azok számára, akik rendezett formában haladnak a tudás felé, azt rendeli el, hogy a természet ismeretében rejlő jót is kövessék.

¹⁷⁹ A racionális lények három osztályát lásd I. 8–9; IV. 2.

¹⁸⁰ I. 15.

¹⁸¹ Az I., III. és IV. fejezetben.

¹⁸² I. 16; III. 2–3.

XXIII (52–53)

Megismered, ahogy helyénvaló, a mindenben azonos természetet.

Így nem fogsz várakozni a nem-várhatóra, és nem marad rejtve előtted semmi.

[1] Mivel a természet a látható kozmoszt az isteni mérték szerint formálta meg, analógia révén olyanná alkotva, amely mindenhol tökéletesen azonos önmagával, az isteni szépséget a kozmoszban lévő valamennyi formában más-ként és másként hozta létre, és ekképp az égboltnak az örök mozgást adományozta, a Földnek pedig a szilárd nyugalmat, mindkettőnek megadva az istenhez való hasonlóság „nyomát”.¹⁸³ Az égbolt testének azt osztotta ki, hogy az legyen a mindenség kerülete, a Föld testére pedig a középpont szerepét ruházta. [2] A gömb esetében egyik értelemben a középpont a kezdet, másik értelemben az ezt körbevevőnek a határa.¹⁸⁴ Ezért a felső részt csillagokkal ékesítette, az utána következő részt szellemi lényekkel, a Föld pedig növényekkel ékes és állatokkal, amelyek csupán érzékszerveikkel tájékozódnak. Az egymástól így elkülönülő lények sorában középpont látjuk az embert, aki kettős természetű lény: a fölül lakozók között az utolsó, az alantiak között az első. [3] Ezért olykor a halhatatlanokkal találkozik, és az Értelem és az erény felé fordulva az őt megillető sorsban van része, máskor pedig a halandók fajtáinak nyájához csapódik, és áthágva az isteni törvényeket elveszti az őt megillető rangját. [4] Minthogy ő az utolsó a racionális fajták sorában, olyan a természete, hogy nem képes állandóan és változatlanul gondolkodni – ha ugyanis képes volna erre, akkor természeténél fogva nem ember volna, hanem isten¹⁸⁵ –, és arra sem képes, hogy még ha nem is változatlanul, de állandóan gondolkodjon, mert ez egy angyal rangjával ruházná fel őt.¹⁸⁶ Valójában ember ő, aki képes ugyan arra, hogy az övénél jobb létforma felé mozduljon el azáltal, hogy hasonul hozzá, ám természeténél fogva alatta marad a halhatatlan isteneknek és a fenséges hérószoknak, minthogy ezek a kozmoszbeli lények első és középső fajtái. [5] Ahogy alatta marad ezeknek amiatt, hogy nem gondolkodik állandóan, hanem némelykor tudatlanság vesz rajta erőt és megfélemedezik saját lényegéről és arról a megvilágosodásról, amely az istentől érkezve lesugárzik reá, úgy felülmúlja az oktalan állatokat és a növényeket azáltal, hogy nem marad állandóan ebben a tudatlanságban, és lényegénél fogva felülmúlja a halandó földi természet egészét, mivel természetéből következően az isten felé fordul, visszaemlékezéssel felszámolja a felejtést, tanulással megszerzi, amit elveszített, és a felső birodalomból való

¹⁸³ Vö. 46. sor.

¹⁸⁴ Arisztotelész: *Fizika* VIII. 10. 267b7. – A középpontot „körbevevőnek a határa”: a gömb felülete.

¹⁸⁵ I. 3.

¹⁸⁶ I. 7.

elmenekülését visszameneküléssel orvosolja. [6] Az emberi szubsztanciához, mivel ilyen, az illik, hogy ismerje „a halhatatlan istenek és a halandó emberek közötti kapcsolatot”,¹⁸⁷ azaz a racionális fajták elrendeződését, és ismerje „a mindenben azonos természetet”, azaz a testi szubsztanciát, amely a legfelső részeitől a legalsóig az isteni analógia tükrökképeként van berendezve. Az illik hozzá, hogy úgy ismerje mindezt, „ahogy helyénvaló”, vagyis „ahogy a törvény elrendeli”.¹⁸⁸ Ez azt jelenti, hogy úgy ismerje, ahogyan azok az istentől érkezve a létbe lépnek, és amilyen módon az isten törvényei elrendezték őket, legyen szó akár testi, akár testetlen dolgokról. [7] Mert azt a kifejezést, hogy úgy ismerd meg, „ahogy helyénvaló”, úgy kell értenünk, hogy az alkotás mindkét típusára egyformán vonatkozik. Nem szabad ugyanis irracionális vágyainknak megfelelően szándékosan megváltoztatnunk a dolgok rangsorát aszerint, hogy nekünk milyeneknek tűnnek, hanem az igazság meghatározását követve ismerjünk fel minden dolgot úgy, „ahogy helyénvaló”, és ahogy a világteremtés elrendelése megszabta mindegyikük határait. Ebből a kétfajta ismeretből – a testetlen és a testes dolgok isteni megalkotásának ismeretéből – ered az az igen helyes tétel, hogy „nem fogsz várakozni a nem-várhatóra, és nem marad rejtve előtted semmi”. [8] Abból ugyanis, hogy megfélemezünk a dolgok lényegéről, az következik, hogy „várakozunk a nem-várhatóra”, és lehetetlenségeket gondolunk el. Például ha valaki ember létére abban reménykedik, hogy halhatatlan istenné vagy fenséges daimónná változik, akkor nem ismeri a természet által kijelölt határokat, és nem különböztette meg az elsőket, középsőket és utolsókat. És viszont: ha valaki azt hiszi, hogy lelke a halandó testtel együtt meghal, mert nem tudja, hogy a lélek sajátja a halhatatlanság, akkor olyasmitől tart, amitől nem kell tartania, és ami lehetetlen, hogy bekövetkezzék. [9] Hasonlóképpen az az ember, aki azt várja, hogy majd egy vadállat testét ölti magára és oktan állattá változik hitványsága miatt, vagy akár növényre érzékelése tunyasága miatt, ellentétben azokkal, akik az emberi lényegét a magasabb rendű fajtává változtatnák, ő az alacsonyabb rendűek közé taszítja, mivel ő tévedésben van és nincs tisztában az emberi lélek lényegénél fogva fennálló változatlanságával. [10] A lélek ugyanis mindig ember marad, és felváltva, aszerint, hogy erényre vagy hitványságra tesz-e szert, nevezzük őt „vadállatnak” vagy „istennek”: természete szerint viszont nem azonos ezek egyikével sem, hanem csak a hozzájuk való hasonlóság állapotánál fogva felel meg az egyiknek vagy a másiknak. Egyszóval az az ember, aki nem ismeri a létező dolgok mindegyikének saját értékét, hanem vagy túlértékeli, vagy alábecsüli ezt, erre a tudatlanságára alapozza üres vélekedését és a nem-várhatóra vonatkozó várakozását. [11] De aki a világteremtés határainak megfelelően különböztet meg mindent, és tudja, hogyan jöttek létre

¹⁸⁷ 50–51. sor.

¹⁸⁸ 1. sor.

a létező dolgok, aki az önmagáról való tudást az isten mértékéhez szabja, az ilyen ember tartja meg leginkább a „Kövesd az istent” parancsát, tudja, hogy „A mérték a legjobb”,¹⁸⁹ és várakozásában nem csalatkozik.

XXIV (54–60)

*Felismered, hogy az embereknek saját maguk által választott bajuk van,
ezért nyomorultak, akik a közelükben lévő jókat nem látják,
és nem is hallják meg. Kevesen ismerik a rosszaktól való szabadulást.
Az efféle sors árt az elméjüknek: hengerek módjára
gördülnek ide-oda számtalan baj közepette.
Mert nem tudják, hogy gyászos, nyomukban járó viszálytól szenvednek, amely
velük született, és amelyet nem fokoznunk kell, hanem hátrálva menekülnünk előle.*

[1] A testetlen és a testi fajták elrendezésének helyes megismerése után következik az emberi lényeg szabatos ismerete, vagyis az arra vonatkozó tudás, hogy milyen ez a szubsztancia voltaképpen, miféle affekciók befogadására képes, és az, hogy azon a határvonalon található, amely a vétkekbe bele nem botló lényeket azoktól választja el, amelyeket természetükénél fogva nem lehet fölvezetni az erényhez.¹⁹⁰ Ezért e két állapot között ingadozik: egyszer ott éli a boldog szellemi életet, máskor meg itt tesz szert érzéki affekciókra. Hérakleitosz találóan fogalmazta meg ezt úgy, hogy „éljük azoknak a halálát, azoknak az életét meg haljuk”.¹⁹¹ [2] Az ember ugyanis leszáll és aláhull a boldog helyről, ahogy a püthagoreus Empedoklész mondja:

*istentől száműzött és tévelygő,
az örjögő gyűlöletre hagyatkozó.*¹⁹²

Ám újra fölemelkedik és visszakapja régi állapotát, ha elmenekül a földi területekről, „az örömtelen helyről” – mint az iménti szerző mondja –, „ahol Gyilkosság, Gyűlölet és a haláldémonok más fajtái” vannak, és akik oda betérnek, „bolyonganak körbe a sötétben Até mezején”.¹⁹³ [3] Az Até mezejéről menekülőt a vágya az igazság mezejére vezeti, ahonnan akkor tá-

¹⁸⁹ Vö. XVII. 9.

¹⁹⁰ A határvonal (*methorion*) egyik oldalán az istenek, a másikon az állatok vannak, vö. XXIII. 2.

¹⁹¹ „Halhatatlan halandók, halandó halhatatlanok: élnek ezek halálát, halják ezek életét” (Hérakleitosz B 62).

¹⁹² Empedoklész B 115, 13–14.

¹⁹³ Empedoklész B 121. – Até a büntetés és a balsors istennője.

vozik, amikor szárnytollai elvesztése¹⁹⁴ arra készíti, hogy „a boldog életet elhagyva”¹⁹⁵ földi testbe költözzék. Platón ezzel összhangban beszél a lélek alászállásáról:

*Amikor nem képes követni és nem részesül a látványban, s ráadásul úgy hozza a balsors, hogy tollát elhullajtja és a földre zuhan, akkor az a törvény, hogy az ilyen lélek halandó lénybe költözzön.*¹⁹⁶

[4] A lélek fölemelkedéséről pedig azt mondja, hogy az ember „a későbbi hozzánőtt, földből, vízből, levegőből és tűzből álló zavaró és irracionális maszszát értelmével legyőzve eléri első és legjobb állapotának formáját”,¹⁹⁷ eljut a hozzá hasonló természetű csillagra,¹⁹⁸ mivel egészséges és tökéletes lett.¹⁹⁹ [5] Az „egészséges” azt jelenti, hogy megszabadult a szenvedélyektől, ahogy a betegségekől szabadul meg az ember – ami a polgári erény révén áll be –, a „tökéletes” pedig azt, hogy saját lényének részeként visszanyerte az értelmet és a tudást – ez természeténél fogva a kontemplatív igazság révén valósul meg. Hogy a magasabb rendűektől már bekövetkezett eltávolodást az innen történő elmeneküléssel kell orvosolni, azt Platón világosan megmutatja azzal, hogy a filozófiát az itteni hitványságoktól való menekülésként határozza meg. [6] A következő szavakkal jelenti ki ugyanis, hogy a szenvedélyek természetükénél fogva csupán a halandókban vannak jelen: „Nem lehetséges, hogy elenyésszen a rossz... s az istenek között sem lelhet szilárd támpontra... szükségképpen ezen a tájon kóborol és a halandó természetet kísérti.”²⁰⁰ Hiszen a keletkezésnek és pusztulásnak kitett lények számára teljesen nyitott az a lehetőség is, hogy a természetükkel ellentétes állapotban legyenek – márpedig a rossz dolgoknak éppen ez az eredetük.²⁰¹ [7] Azzal kapcsolatban, hogy ezt hogyan kell elkerülni, hozzáfűzi: „Ezért hát arra kell törekednünk, hogy innen oda meneküljünk. E menekülés: istenhez való hasonulás, amennyire

¹⁹⁴ „A szárnytollak elvesztése” (*ptororriészisz*) a *Phaidrosz* lélekmitoszából származó kifejezés: a lélek eredetileg az istenek világában időzik, de ha elveszti szárnyát és aláhull, akkor halandó ember testében él földi életet.

¹⁹⁵ Empedoklész B 158.

¹⁹⁶ *Phaidrosz* 248c. Az idézet platóni szövegkörnyezetében arról van szó, hogy az istenek és az őket szárnyas lovak vontatta fogaton követő lelkek az égbolton körben járva a valódi létezőt szemlélik. Idézetünkben annak a léleknek a sorsáról értesülünk, aki nem képes követni az istent, és nem részesül a valódi létező látványában.

¹⁹⁷ *Timaiosz* 42c–d.

¹⁹⁸ *Timaiosz* 41c.

¹⁹⁹ *Timaiosz* 44c.

²⁰⁰ *Theaitétosz* 176a.

²⁰¹ Az újplatonikus tanítás szerint a rossznak nincs természetes alapja a világban, hiszen minden, ami a saját természetének megfelelően áll fenn és működik, az jó. A rossz nem más, mint a jótól való megfosztottság: a jó hiánya és a természetellenes működés.

ez lehetséges egy embernek, s e hasonulás nem más, mint hogy belátás révén váljunk igazságossá és istenessé.”²⁰² Hiszen aki el akar innen szökni, annak először a halandó természet hitványságaitól kell elfordulnia, mert aki ezzel a természettel elegyedett, lehetetlen, hogy ne legyen szükségképp megfertőzve ennek következményeivel is. [8] Ahogy tehát az istentől való menekülés és a bennünket könnyedén fölemelő szárnytollak elvesztése a halandó helyre vezetett, és mindezzel a hitványságok is együtt járnak, úgy a halandókra jellemző affekciók elutasítása és az erényeknek mint megannyi szárnytollnak a kinövesztése a hitványságoktól mentes helyre, az isteni boldogságba jutat vissza bennünket. [9] Az emberi szubsztancia ugyanis, középpüti lévén az állandóan az istenről gondolkodó és a természetükénél fogva őt soha el nem gondoló szubsztanciák között, felemelkedik azokhoz, és alászáll ezekhez: azáltal, hogy értelmének egyszer a birtokában van, máskor meg elveszti, természetének e kettőssége okán felváltva sajátja az istenhez és az állathoz való hasonulás. Aki tudja ezt az emberi szubsztanciáról, az érti, miként van „az embereknek saját maguk által választott bajuk”, miként lesznek „nyomorultak” és szerencsétlenek saját választásaik miatt. [10] Néha ugyanis, noha még képesek volnának arra, hogy ott maradjanak, késztetésük elhamarkodottsága a keletkezésbe vonszolja őket, máskor meg, noha képesek volnának rá, hogy gyorsan megszabaduljanak innen, szenvedélyeik mértéktelensége miatt maguktól belebonyolódnak az itteni világba. Ezt jelenti az, hogy nem látják és nem hallják meg „a közelükben lévő jókat”, ahol „jóknak” most az erényt és az igazságot nevezzük. Az, hogy „nem látják” ezeket, amelyek a közelükben vannak, azt jelenti, hogy maguktól nem érznek késztetést a szép dolgok felfedezésére, a „hallás útján sem értesülnek róla” pedig úgy értendő, hogy nem hallgatnak mások tanításaira. [11] A tudást ugyanis kétféleképpen lehet visszanyerni:²⁰³ vagy tanulás útján, mint ahogy meghallgatás révén történik, vagy felfedezés útján, mint ahogy látás révén történik. Azokról mondjuk, hogy „saját maguk által választott bajuk van”, akik sem másoktól tanulni nem hajlandók, sem maguktól felfedezni dolgokat, mivel híján vannak a jó dolgokra vonatkozó belső érzéknek, és ennek következtében teljesen alkalmatlanok erre. „Aki ugyanis sem önmaga nem gondolkodik, sem azt nem fogadja lelkébe, amit más mond, az bizony alkalmatlan ember.”²⁰⁴ [12] Akik viszont feladatuknak tekintik, hogy megtanulják és felfedezzék a jó dolgokat – nos, ők azok, akik „kibontakoznak a rossz dolgokból”, és azáltal, hogy elmenekülnek az itteni kínterhes helyzetekből, a szabad aithérba költöznek át.²⁰⁵ Ám az ilyenek kevesen vannak. Az emberek többsége hitvány és a halandó szenvedélyhez való ragaszkodás miatt legyengült, a Földre történt leha-

²⁰² *Theaitétosz* 176a.

²⁰³ XIV. 17.

²⁰⁴ Hésziodosz: *Munkák és napok* 296–297. sor parafrázisa.

²⁰⁵ Lásd XXVI. 18.

nyatlásuk következtében értelmük károsodott. Önmaguknak köszönhetően szenvedik el ezt a rosszat, mivel menekülni akarnak az istentől, ki akarják vonni magukat a vele való együttlétből, amelynek tiszta sugárzásában időzve boldogok voltak. [13] Az istentől való elkülönültséget világítja most meg „az efféle sors” kifejezés. Lehetetlen ugyanis, hogy egy istentől elhagyott ember ne legyen esztelen, vagy hogy egy esztelen ember ne legyen az istentől elhagyott. Hiszen aki esztelen, az szükségképpen istentelen is, és aki istentelen, az esztelen. [14] Mindketten olyanok, akiket nem sarkall a szép dolgok iránti vágy, „számtalan bajuk van”, tetteik révén „hengerek” módjára az egyik hitványságból a másikba gördülnek,²⁰⁶ és nem tudják, mit kezdenek magukkal, mert sorsuk valamennyi változását képzetlen emberként élik meg. Most gazdagságukban gőgösen viselkednek, majd meg szegénységükben hitványságokat követnek el, testi erejük folytán rablásra adják a fejüket, gyengeségük és betegségeik okán gyalázkodásra. Ha gyermektelenek, siránkoznak, ha sok gyermekük van, azt meg viszálykodásra és piszkos nyerésszokedésre használják föl ürügyként. [15] Röviden szólva nincs az életben semmi, ami az esztelen emberek számára ne a rosszat szolgálná. Ők minden tekintetben gyötrődnek a „saját maguk által választott” rosszak miatt és azért, mert nem függesztik tekintetüket az isteni fényre és nem akarják észrevenni a valódi jókat, hanem alámerülve a halandó affekcióikhoz való ragaszkodásba áradatként sodorja magával őket az élet.

[16] Ebből az állapotból egyedül az istenhez való odafordulás oldoz föl, amelyet azok találnak meg, akik lelkük szemét és fülét a jók visszanyerésére sarkallják és a lényegünkkel együtt járó rosszat azzal a képességgel gyógyítják, amely bennünket fölfelé vezet. A velünk született és ugyanakkor az utólag megszerzett rossz is a szabad akaratunk természetellenes mozgása, amelynek segítségével megpróbálunk vetélkedni és szembekerülni az isteni törvénnyel, miközben nem vesszük észre, hogy micsoda ártalmára vagyunk önmagunknak, amikor úgy véljük, hogy szembeszegülünk az istennel, hanem vakon csak azt nézzük, hogy képesek vagyunk a rendelkezéseivel dacolni. [17] Éppen ebben áll szabad akaratunk túlzó és szerfölötti használata, hogy el merészelünk szakadni az istentől, és „gyászos viszályba” keveredünk, amely miatt valamiképpen viszálykodunk és vetélkedünk vele. Amikor ő azt mondja: „Ezt ne tedd”, akkor azt nagyon is meg akarjuk tenni, viszont amikor azt mondja: „Ezt kell tenned”, akkor azt nem tesszük meg. Így azok, akik áthágják az istentől kiszabott határokat, mindkétfelől szerencsétlenségüket teljesítik be, azzal is, hogy nem teszik meg azt, ami el lett rendelve, és azzal is, hogy megteszik, ami meg lett tiltva.

[18] Mit találunk e „gyászos viszály” ellen, amelyről azt halljuk, hogy „nyomunkban járó” és ugyanakkor „velünk született”, amely akkor ébred, amikor

²⁰⁶ A hasonlat értelmezését lásd a fejezet 22–23. szakaszában.

„a tőlünk függő” diszpozíciója²⁰⁷ természetellenes, és amely ezért mint saját hitványságunk természeténél fogva kárt okoz nekünk? Mit kell vele szembe-
szegeznünk? Milyen orvosságot találunk az „örjögő gyűlöletre”? Mi más vé-
delmet²⁰⁸ a lefelé húzó erő ellen, mint hogy azokon a dolgokon fáradozzunk,
azokban gyakoroljuk magunkat és azok iránt ébredjen vágy bennünk, amik
„az isteni erény nyomába helyeznek”²⁰⁹ bennünket? [19] Hiszen ez „a rossztól
való megszabadulás”, amelyet „kevesen ismernek”, ez a „közelünkben lévő
jóknak” a meghallása és meglátása, ez a „saját magunk által választott bajok-
tól” való megmenekülés, a szenvedélyek határtalan gyökerének elmentsése.
Ez volna tehát az istentelen vizsálytól való menekülés is, a lélek megmentése
és megtisztítása az „örjögő gyűlölettől” és az isten előli menekülésből visz-
szahívó szó. [20] A lefelé való elmozdulást kizárólag a fölfelé mozgó erővel
orvosolhatjuk magunkban, ha csak nem juttatjuk még mélyebbre ezt az erőt
és nem halmozunk hibát hibára. Ehelyett a helyes értelemnek engedelmes-
kedve kell elmenekülnünk a gyászos vizsálykodás elől a jó versengéshez,²¹⁰
nem abban vetélkedve, hogy nem engedelmeskedünk az istennek, hanem
abban, hogy a lehető legnagyobb engedménsséggel vagyunk iránta. De ezt
még versengésnek sem szabad nevezni, hanem az isten iránti engedelmes-
ségnek, az isteni törvény felé való odafordulásnak és önkéntes alárendelődés-
nek, amely felszámolja az esztelen engedetlenség ürügyeit.

[21] A szóban forgó verssorok ugyanis szerintem mindezt megvilágítják.
Mind a szabad akaratumk hitványságát – amelyet úgy fogalmaz meg, hogy
„Felismered, hogy az embereknek saját maguk által választott bajuk van”,
és ezért őket „nyomorultaknak” és silányaknak kell neveznünk, mivel sa-
ját *proaireszisz*üket követve hagyták magukat belerángatni a rosszba –, mind
pedig azt, hogy nem akarják az erkölcsileg helyes dolgokat. Ezt így fejezi ki:
„akik nem látják a közelükben lévő jókat”. Azt pedig, hogy van mód a „saját
maguk által választott rosszaktól” való megszabadulásra, így önti szavakba:
„Kevesen ismerik a rosszaktól való szabadulást”. Ezt azért veti közbe, hogy
megmutassa: a megszabadulás tőlünk függ, és hogy a kötelék is szabad aka-
ratunkon múlik.²¹¹

[22] Ehhez hozzáfűzi a hitványságba zuhant lelkek vakságának és süketse-
gének okát is: „Az efféle sors árt az elméjüknek”. A magasabb rendűektől való
elkülönülés ugyanis esztelen és megfontolatlan választáshoz vezet. Erre az
elkülönülésre utal a szöveg a gyászos „sors” említésével, amely kívül helyez

²⁰⁷ A „tőlünk függő” (*eph' hémin*) a *proaireszisz* lásd XI. 2.

²⁰⁸ A „védelmet” (*rhüma*) Köhler javítása. A kéziratokban itt „beszéd” (*rhéma*) ol-
vasható.

²⁰⁹ 46. sor.

²¹⁰ Hésziodosz: *Munkák és napok* 11–24.

²¹¹ „Köteléken” (*deszmosz*) Köhler azt érti, amitől meg kell szabadulnunk, hogy el-
meneküljünk a rossztól, Schibli ellenben a sorseseemények okainak azt a láncolatát
(*heirmosz*), amely a XI. 26-ban került szóba.

bennünket az isteni körtáncon.²¹² A partikuláris és halandó élethez történő lehanyagatlással²¹³ a költemény a tanáctalanságból eredő következményekre is rámutat, és elmagyarázza, miként van az, hogy a vétkek akaratlagosak és egy-szersmind szándékolatlanok. Azt mondja, hogy az esztelenek élete a hengerded test sík felületen való mozgásához hasonlít, amely körforgást és ugyanakkor egyenes irányú mozgást is végez: körforgást önmaga révén,²¹⁴ egyenes irányú mozgást annak következtében, hogy megtaszították. [23] Ahogy a henger nem tud úrrá lenni a tengelye körüli forgásán, ha egy meredek helyről egyenes irányban megtaszították, úgy a lélek sem éri el, hogy a valódi javakra tegyen szert, ha eltávolodik a helyes értelemről és az istenre irányuló eredeti helyzetétől, hanem látszatjavak körül tévelyeg és érzéki szenvedélyeitől körbeforgatva egyenes irányban gördül. Ezt fejezi ki úgy, hogy „gördülnek ide-oda számtalan baj közepette”. [24] Mivel pedig ennek a „sorsnak”, amely „árt az elméjüknek”, valamint az isteni természetű dolgoktól való elkülönülésnek a szabad akaratból fakadó, természetellenes állapotú mozgás az oka, ezért a következő két verssorban arra tanít meg, hogyan kell ezt a mozgást megállítani, és az isten felé fordulni. A szabad akaratból eredő ártalomra így mutat rá: „gyászos, nyomukban járó viszálytól szenvednek, amely velük született”. Azt, hogy ez szabad akaratunk segítségével orvosolható, így fejezi ki: ezt „nem fokoznunk kell, hanem hátrálva menekülnünk előle”. [25] Mivel fölismeri, hogy elsősorban az isten támogatására van szükségünk, hogy elmeneküljünk a hitványságoktól és visszanyerjünk a valódi javakat, ezért a költemény egyfajta Zeuszhoz intézett könyörgés és segítségkérés.

XXV (61–66)

*Zeusz atya, megszüntethetnéd e sok rossz mindegyikét,
ha megmutatnád mindannyiuknak, hogy milyen daimónjuk van.
De te légy nyugodt, mert isteni eredetű a halandó fajta,
amelynek a szent természet feltárva megmutatja a misztériumok mindegyikét.
Ha ezekben részesülsz, megtartod azt, amit tanácsolok neked,
meggyógyulsz, lelkedet pedig megszabadítod ezektől a kínoktól.*

[1] A püthagoreusoknál az volt a szokás, hogy ennek a mindenségnek terem-tőjét és atyját Zeusz nevével [*Diosz kai Zénosz onomati*] tisztelték meg. Hiszen azt, *aki által [di' hon]* a létezés és az *élet [to zén]* mindeneknek részéül jutott,

²¹² Vö. III. 8.

²¹³ Ez a „lehanyagatlás” (*neusiszis*) az istenek körtáncából kiszakadt lélek földi lén-yként való megszületésére utal.

²¹⁴ A körforgást a fekvő henger azért végzi „önmaga révén”, mert alakjánál fogva alkalmas a gördülésre.

igazságos dolog erről a tevékenységről elnevezni.²¹⁵ Az istennek az a neve az igazán érvényes, amely tevékenységéhez és alkotásaihoz a leginkább illik. Az általunk alkalmazott, látszólag érvényes nevei véletlenszerűek, és inkább önkényes választáson alapulnak, semmint az ő sajátos lényegének fölfedezésén, ahogy sok más név esetében is azt láthatjuk, hogy valaki nem hozzáillő nevet kap, például ha egy hitvány embert Agathónnak, egy istentagadót pedig Euszebiosznak hívnak.²¹⁶ Az efféle elnevezéseknek a nevek helyességéhez semmi közük, mert semmit nem közölnek azoknak a lényegről vagy tevékenységről, akik ezeket a neveket viselik. [2] A nevek valódi helyességét tehát az örök dolgokban kell kutatni, ezek közül is az isteniekben, az isteniek között pedig a legkiválóbbakban.²¹⁷ Ezért Zeusz neve is szimbóluma és szóbeli képmása a világalkotó szubsztanciának, mivel az első névadók bölcsességük tökéletességénél fogva a dolgok képességeit nevekben mint képmásokban mutatták be, ahogy a legjobb szobrászok is teszik. [3] A névadók ugyanis a szóbeli elnevezéseket a lélekben lévő gondolatok szimbólumaiként alakították ki,²¹⁸ magukat a gondolatokat pedig a gondolatok tárgyainak megismerésbeli képmásaiként alkották meg. Mert azáltal, hogy az értelemmel felfogható tárgyak felé fordultak, kontemplációval töltekeztek, és ezért szellemi magzatokkal váltak viselőssé. Amikor már a szóbeli kifejezésekre tértek át, olyan neveket alkalmaztak a dolgokra, amelyek magának a beszédnek és a beszédartikulációhoz használatos hangelemeknek a segítségével, amennyire ez lehetséges, a megnevezett dolgok ideáit formálták meg, és a szubsztanciák felé fordították azokat, akik helyesen hallgatták a beszédet. Így lesz az ő kontemplálásuk végpontja a dolgok megismerésére irányuló felfedezés kezdete.

[4] A hajdanvolt emberek egykor tehát a Démiurgoszt „Tetraktüsz”-nek nevezték, most pedig „Zeusz atyának” az általunk is említett okok miatt. Amit a mostani ima szövege kér tőle, azt ő már jóságában mindenkire kiterjesztette, és rajtunk áll, hogy elfogadjuk azt, amit ő állandóan nyújt nekünk. Hiszen már a korábbi sorokban is elhangzott: „Láss munkához az istenekhez fohászkodva a szerencsés befejezéséért”,²¹⁹ azt az elgondolást követve, hogy ők állandóan kínálják nekünk a javakat, mi pedig akkor fogadjuk el ezeket, amikor az isteni adományra irányítjuk erőfeszítéseinket. Szabad akaratunk ugyanis nem fogadná el a valódi javakat, ha nem kívánná elfogadni. [5] Ezek a javak: az igazság és az erény, s e kettő a világalkotó szubsztanciából állandóan és egyformán kisugárzik mindenkire.

²¹⁵ A Zeusz név két genitivusa: *Diosz* és *Zénosz*. A népi etimológia a *Diosz* szót az „aki által” jelentésű *dí' hon* kifejezéssel, a *Zénoszt* pedig az „élni” jelentésű *zén* szóval hozza kapcsolatba, lásd Platón: *Kratülosz* 396.

²¹⁶ *Agathón* jelentése: „jó”, *Euszebiosz*: „istenfélő”.

²¹⁷ Ez Platón jelentéسلمéleti programja a *Kratülosz* című dialógusban.

²¹⁸ Arisztotelész: *Herméneutika* 16a3–4.

²¹⁹ 48–49. sor.

Most pedig a szöveg azt a követelményt állítja eléünk, hogy a hitványságoktól való megszabaduláshoz szükségünk van saját lényegünk megismerésére. Ez az értelme ugyanis annak, amikor – ahelyett, hogy „milyen lelkük van” – úgy fejezi ki magát, hogy „milyen daimónjuk van”. Ezzel meghatározza, hogy az ilyen önmagunk felé végrehajtott fordulattal szükségképpen együtt jár a hitványságoktól való elmenekülés és azoknak a dolgoknak a megmutatkozása, amelyeket az isten felkínál nekünk boldogságunk érdekében. [6] A szöveg azzal a feltevessel folytatódik, hogy ha mindenki tudná, hogy ki ő, és „milyen daimónja van”, akkor mindenki megszabadulna a hitványságoktól. Ez azonban lehetetlen. Hiszen nem mindenki képes rá, hogy filozófiával foglalkozzék és elfogadja azokat a javakat, amelyeket az isten állandóan kínál nekünk a boldog élet tökéletességéhez. [7] Mi más marad tehát, mint az, hogy egyedül azoknak szabad bizakodniuk, akik előrehaladtak a sajátos javainkat felmutató tudásban? Hiszen egyedül ők fognak megszabadulni a halandó természettel együtt járó hitványságoktól, mivel egyedül ők fordultak a valódi javak szemlélése felé. Megérdeklő, hogy az isteni fajtához soroljuk ezeket az embereket, mivel a „szent természet”, azaz a filozófia tanította és gyakoroltatta őket a kötelességek teljesítésében. [8] Azt, hogy vajon „részesültünk”-e az isteni férfiak közösségében, úgy tudjuk megmutatni, hogy kitartunk a derekas tevékenységekben és a tudományos ismeretekben. Egyedül az emberi lélek az, amely ezek révén ápolásban részesül és megszabadul az itteni „kínoktól”, mivel átkerül az isteninek a területére. Röviden összefoglalva a szóban forgó verssorok értelmét a következő: akik szert tettek önmaguk ismeretére, megszabadulnak a halandó szenvedélyekhez való ragaszkodástól. [9] Vajon miért van az, hogy nem mindenki szabadul meg ezektől, ha egyszer minden ember rendelkezik a saját szubsztanciájának megismerésére szolgáló, vele született eszközökkel? Azért, mert – mint már mondta a vers – a legtöbbjüknek „saját maguk által választott bajuk van, ezért nyomorultak, akik a közelükben lévő jókat nem látják, és nem is hallják meg”.²²⁰ „Kevesen ismerik a rosszaktól való megszabadulást”,²²¹ ami abból fakad, hogy tudják, „milyen daimónjuk van”. Ők azok, akik a filozófia révén már megtisztultak az irracionális lélek szenvedélyeitől, és a földi helyekről, mint valami börtönből, kiszabadultak.²²²

[10] Miért mondja Zeusznak, hogy „megszüntethetnéd e sok rossz mind egyikét, ha megmutatnád mindannyiuknak, milyen daimónjuk van”? Vajon azért, mert az istennek hatalmában állna ugyan, hogy az igazság felé fordítson mindenkit, még ha akarata ellenére is, de nemtörődömségből vagy szándékosan nem teszi ezt meg, mégpedig azért nem, hogy így fogva maradjanak köteléceikben? Vagy ilyesmit még csak gondolni is istentelenség, és a költemény inkább azt akarja megmutatni, hogy annak, aki a boldog életre

²²⁰ 54–56. sor.

²²¹ 56. sor.

²²² Platón: *Phaidón* 114b–c.

törekszik, úgy kell az istenhez fordulnia, mint atyjához? [11] Hiszen az isten az alkotója mindennek, de a jó embereknek ráadásul még atyjuk is. Ezért aki ismeri a hitványságoktól való megszabadulást, szabaddá válik a „saját maga által választott bajoktól”, és megtöri a „gyászos viszályt” azáltal, hogy szándékosan elmenekül előle – az ilyen ember kiáltja az istentől érkező örök segítség felé fordulva azt, hogy „Zeusz atya”, atyának szólítva az istent, mivel ő maga már teljesítette azt, ami a fiúhoz illik. És észre kell vennie, hogy ha mindekivel az történne, ami vele megesett, akkor hozzá hasonlóan mindenki más is megszabadulna a hitványságoktól. [12] Majd miután úgy találja, hogy ez nem így megy végbe, mégpedig nem az isten miatt, hanem azért, mert a legtöbb embernek saját maga által választott baja van, akkor így kell szólania önmagához: „De te légy nyugodt” – mivel ő már rátalált a rossztól való megszabadulás módjára. Ez a megszabadulás a szent filozófia által történő oda-fordulás az isten által megmutatott dolgok felé. Ezeket a sokaság azért nem látja meg, mert nem kezeli helyesen azokat a közös fogalmakat,²²³ amelyeket a Démiurgosz az önismeret végett plántált a racionális fajtába.

[13] Valamit megmutatni valakinek – ez két személy egy dologban öszszetalálkozó tevékenységét jelenti. (Hiszen hogy tudnál valamit megmutatni egy vak embernek, még ha ezerszer elébe rakod is a megmutatni kívánt dolgot, vagy hogy tudnál megmutatni valamit a látónak, ha nem helyezel elébe semmit?) Mindkettőnek jelen kell lennie tehát: a jónak, amelyet fölmutat az, aki megmutatja a dolgot, és a látni képes szemnek, amellyel annak kell rendelkeznie, akinek megmutatnak valamit. Azért kell jelen lenniük, hogy az egyiknek a részéről a látható tárgy, a másik részéről a látás öszszetalálkózon a megmutatás beteljesülésére. [14] Miután ez így van, fogadjuk el azt a föltevést, hogy mindenki egyszerre megszabadulna a hitványságoktól, ha a Démiurgosz mindenkinek megmutatná és megvilágítaná a saját lényegükre vonatkozó megismerést, és azt, hogy „milyen daimónjuk van”. De nem mindenki szabadul meg egyszerre a hitványságoktól. Nem mindenkinek mutatja meg tehát ezt az isten, hanem csupán azoknak, akik a hitványságoktól való megszabadulásra belső késztetést éreznek, szemüket a megmutatott dolog látványára szegeznek, és készen állnak befogadására. Nem az isten a felelős tehát azért, hogy nem mindenkinek mutatja ezt meg, hanem azok, „akik a közelükben lévő jókat nem látják és nem is hallják meg”,²²⁴ és akikről ezért mondjuk, hogy „saját maguk által választott bajuk van”.²²⁵ [15] „Az a felelős, aki választ; az isten nem felelős”²²⁶ a hitványságokért. Mindenkire mindig jó dolgokat sugároz, amennyire ez tőle függ, de ezeket nem mindenkinek és nem mindig mutatja meg, mivel a legtöbb embernek az elébe tárt javak

²²³ XII. 6.

²²⁴ 55–56. sor.

²²⁵ 54. sor.

²²⁶ Platón: *Állam* X. 617c.

szemlélésére szolgáló szeme be van csukva, és pillantása – azáltal, hogy alacsonyabb rendű dolgokkal foglalkozik – lefelé irányul. A jelenlegi soroknak ez az értelmezése összhangban van mind az igazsággal, mind az előző sorok értelmével. [16] Hiszen ha az istentől függene, hogy az embereket még akaratuk ellenére is odavonja az igazsághoz, akkor miért rónánk föl nekik azt, hogy „saját maguk által választott bajuk van”? Miért tanácsolnánk nekik, hogy a vizsályt „nem fokozni kell, hanem hátrálva menekülni előle”?²²⁷ Vagy miért rendelkeznenék úgy, hogy türelmesen viseljük az eseményeket és orvoslásukon fáradozzunk? Az erényhez a tanuláson keresztül vezető út teljesen el van zárva azok előtt, akik „a tőlünk függőt” felszámolják. Hiszen teljesen szükségtelen volna erőfeszítéseket tenni az erkölcsileg szép dolgok érdekében, gyakorolni őket és vágyakozni rájuk, ha az isten egyéni tette volna az, hogy megment bennünket a hitványságoktól és erényekben bővelkedőkké tesz minket anélkül, hogy mindehhez magunktól bármivel is hozzájárulnánk. [17] Ha így volna, akkor megállná a helyét az a vád, hogy a sokaság silányságáért az isten a felelős. De ha az isten – mint mondtuk – nem felelős a hitványságokért, akkor világos, hogy a mi tettünk az erkölcsi javaktól való elpártolás, mert bár ezek a közelünkben – és természet adta fogalmainknak²²⁸ köszönhetően bennünk – vannak, nem látjuk és nem halljuk meg őket. Ennek a vakságnak és süketségnek „a gyászos vizsály” az oka, ez az a „saját magunk által választott” ártalom, amelyet többnyire nem fokozni kell, hanem hátrálva menekülni előle azáltal, hogy megértjük a hitványságoktól való megszabadulást és rálelünk az isten felé fordulásra. Az istentől érkező megvilágosodás ugyanis így változik „megmutatássá”, ha összetalálkozik a látásunkkal. [18] A megmutatás műve a lélek gyógyulása és megmenekülése az evilági fájdalomtól, valamint az, hogy tudatosan észleli az isteni javakat, és az atyai állam közösségének a részese lesz.

A költemény ennyi mindent mondott az erényről és az igazságról. Az erényre vonatkozó intelmeket az éjszakai vizsgálattal zárta, az igazsággal kapcsolatos reményeken pedig a lélek gyógyításáig és megmentéséig bezárólag haladt át. Most az arra a megtisztulásra vonatkozó intelmekkel folytatja, amelyek szárnyat adnak a ragyogó résznek, és a filozófiának egy harmadik fajtáját²²⁹ fűzi hozzá a korábban elmondottakhoz.

²²⁷ 60. sor.

²²⁸ Ezek a „közös fogalmak”, lásd XII. 6.

²²⁹ Schibli értelmezése szerint a filozófia első fajtája „a cselekvésre vonatkozó filozófia”, amelynek elsajátítása révén a közösségi élet erényeire teszünk szert – ezzel foglalkozik a költemény 1–44. sora –, a második fajta pedig „a kontemplációra vonatkozó filozófia, amely az isteni erények birtokába juttat bennünket. Ez a 45–66. sor tartalma. A harmadik fajta a tisztulás rítusaival foglalkozó ún. *telesztikus* filozófia, amellyel a 67–71. sorokban ismerkedünk meg. (A *telesztikosz* jelentése: „misztikus eljárásokra vonatkozó”. A kifejezés a XXVI. fejezet 22. és 25. szakaszában fordul elő.)

XXVI (67–69)

De tartózkodj az étkektől, amelyekről beszéltünk a tisztulások és a lélek eloldozása során, tégy különbséget közöttük és vizsgáld meg mindegyiket, ráhagyatkozva a legkiválóbb ismeretre, a fogathajtóra.

[1] A racionális szubsztancia a vele egybenőtt testtel²³⁰ rendelkezve, amelyet a Démiurgosztól kapott, érkezik a létezésbe. Ő maga nem test, de nem is test nélküli, hanem önmagában testetlen ugyan, de teljes formája a testtel táru fel. Hiszen ahogy az égitesteknek is a felső része testetlen szubsztancia, alsó részük testi,²³¹ úgy a Nap is egészében testetlen is és testi is, de nem úgy, hogy ezek a részek valaha külön voltak, aztán összekerültek – hiszen ha így volna, utóbb ismét szétválának –, hanem egyszerre lettek megalkotva és természet adta rangsornak megfelelően egyesülnek: az előbbi rész a vezető, az utóbbi pedig követi őt.

[2] Így van ez az égitestek után következő racionális fajtak, a hérószai és az emberi fajta esetében is. Minden hérósz ragyogó testtel társult racionális lélek,²³² az ember pedig hasonlóképpen racionális lélek, amely vele összenőtt, halhatatlan testtel van együtt. Ez a püthagoreusok tanítása is, amelyet később Platón fejtett ki, amikor minden isteni és emberi lélekre a szárnyas fogat és a kocsihajtó egymáshoz tartozó képességének hasonlatát alkalmazta.²³³

[3] Lelkünk tökéletessé válásához tehát igazságra és erényre van szükségünk, fényttestünk megtisztításához az anyagi szennyeződések eltávolítására és a megtisztulás szent eljárásainak alkalmazására, valamint arra az erőre, amely bennünket az istenhez kapcsol és arra ösztönöz, hogy innen fölemelkedjünk. A verssorok, amelyekkel most foglalkozunk, erre tanítanak. Az anyag okozta erős szennyeződés eltávolítására vonatkozik az a sor, hogy „De tartózkodj az étkektől, amelyekről beszéltünk”; a tisztulás szent eljárására és a bennünket az istenhez kapcsoló erőre ezekkel a szavakkal céloz: „a tisztulások és a lélek eloldozása során, tégy különbséget közöttük”. Az emberi szubsztancia teljes megjelenési formáját pedig a maga egészében így adja vissza: „ráhagyatkozva a legkiválóbb ismeretre, a fogathajtóra”. [4] Ez ugyanis az ember teljes szubsztanciáját élénk állítja, és meghatározza részeinek rangsorát: a döntéshozót fogathajtóként, a döntésnek engedelmeskedőt fogatként mutatja be. Aki nem sűket a püthagoreus szimbólumok iránt, ezekből a verssorokból megtanulja, hogy az erény gyakorlása és az igazság visszanyerése

²³⁰ Ez a test a lélek „szellemi teste”, amelyet a XVI. 11-ben Hieroklész *pneumának* nevezett.

²³¹ Plótinosz tanítása szerint az égitestek fénye kiterjedéssel bír, de testetlen entitás (II. *enneasz* I. 7, 26–28). – Hieroklész kijelentése úgy értendő, hogy az égitestek külső része (azaz a fényük) testetlen, belső részük testi.

²³² Vö. III. 6.

²³³ Platón: *Phaidrosz* 246a–b.

mellett a megtisztulásról is gondoskodnunk kell fényttestünk vonatkozásában, amelyet az *Orákulumok* „a lélek finom kocsijának” neveznek.²³⁴

[5] Ez a megtisztulás az ételekre, italokra és halandó testünk egész életmódjára kiterjed. A halandó testben foglal helyet fényttestünk, amely az élet-telen testbe életet lehel, és fenntartja összhangját. Az anyagtalan test ugyanis egyfajta élet, és nemzője az anyagban lévő életnek, amely irracionális életből és anyagi testből összetett halandó lényünket teszi teljessé. Halandó lényünk annak az embernek a képmása, aki racionális szubsztanciából és anyagtalan testből áll össze. [6] Mivel emberek vagyunk, az ember pedig ilyen, ezért az illik hozzánk, hogy minden tekintetben megtisztuljunk és tökéletessé váljunk, de úgy, hogy minden részünk esetében betartjuk az egyes részeket megillető eljárásokat. Más és más részhez ugyanis a tisztulásnak más és más fajtája illik. Például a racionális lélek esetében a lélek racionális részének megtisztulása a tudományos igazság, vélekedő részéé pedig a megfontoló erény. [7] Hiszen természetünknel fogva olyanok vagyunk, hogy a fönti terület dolgait szemléljük, az idelentieket pedig rendben tartjuk. A kontemplációhoz igazságra, a lenti rendhez polgári erényre van szükségünk, hogy így az örökkévaló dolgoknak szemlélői, a kontingenseknek megeselekvői legyünk, és ha mindkét területen az istentől kijelölt határok között maradunk, akkor el tudjuk kerülni az irracionális zűrzavarát.²³⁵ Ettől kell ugyanis megtisztítanunk racionális szubsztanciánkat, mivel a keletkezés világába való lebukásakor ezzel is találkozott. [8] Ám fényttestünkhöz is hozzánőtt egy halandó test, amelytől fényttestünket meg kell tisztítanunk, és meg kell szabadulnunk az iránta táplált érzelmi ráhangoltságtól.²³⁶

Hátra van még tehát a „lelki test”²³⁷ megtisztítása, amelyet a szent törvényeket követve szakrális rítusok szerint kell elvégezni. [9] Ez a megtisztítás bizonyos értelemben inkább testi jellegű, ezért sokfajta anyaggal áll kapcsolatban, amikor ezt az éltető testet mindenféle módon gondoza, erőteljesen rábeszéli arra, hogy különüljön el az anyagtól és emelkedjen fel az aithér területére, ahol a neki megfelelő rang birtoklása jelenti számára a boldogság első fokát. Minden erre vonatkozó eljárás, ha istennek tetsző formában és nem kolduló papok módjára hajtják végre, megfelel az igazság és az erény normáinak. [10] A racionális lélek megtisztítási műveletei ugyanis figyelemmel vannak a „fénykocsira” is, hogy általuk szárnyakat kapva ne jelenthessen akadályt a fölfelé való utazásban. A szárnynövesztés legjobb módja a földi dolgoktól való elválás fokozatos gyakorlása, a hozzászokás az anyagtalanhoz és az elkülönülés attól a szennyeződéstől, amellyel amiatt, hogy együtt él az anyagi testtel, telítve van. [11] E tisztulások következtében ugyanis a fényttest bi-

²³⁴ *Káldeus orákulumok* fr. 201 Des Places.

²³⁵ Vö. XXIV. 15.

²³⁶ A *szümpatheia* kifejezést fordítom „érzelmi ráhangoltságnak”.

²³⁷ Lelki test (*psükhikon szóma*): a „fényttest”.

zonyos módon újjáéled, összeszedi magát, isteni feszültséggel töltkezik, és csatlakozik a lélek értelmi tökéletességéhez. Mivel járul hozzá ehhez a folyamathoz az, ha némely étkektől tartózkodunk? Azok számára, akik hozzászoktak, hogy minden halandó dologtól elválasszák magukat, bizonyos dolgoktól – mégpedig leginkább az édes érzéseket ébresztő és a halandó testet lefelé, a keletkezés világába húzó dolgoktól – való teljes tartózkodás a megtisztulásuk előrehaladását szolgálja. [12] Ezért is lett elrendelve a szimbolikus intelmekben a némely dolgoktól való tartózkodás; jóllehet a tartózkodásnak van egy mélyebb és általánosabb elsődleges értelme, de emellett másodlagosan egy adott partikuláris dolgot is tilt, amelyekre minden alkalommal emlékeztet – ilyen például az állati anyaméh megevéseinek tilalma. Ez így megfogalmazva a földi dolgok egyikétől, mégpedig a legjelentéktelenebbtől tart bennünket távol. [13] De ha arra a többféle értelemre vagyunk tekintettel, amelyet a püthagoreus mélyértelműség tartalmaz, akkor az egyik érzékelhető dolog kínálta példa révén a keletkezés világának egészétől való tartózkodást fogjuk megtanulni, és ahogy a táplálékok esetében azt a bizonyosat²³⁸ nem fogjuk elfogyasztani, úgy a fénytestünk megtisztítása terén aszerint fogunk eljárni, amit ez a tilalom ott jelent. Ugyanígy a „Szívet ne egyél” tilalma elsődlegesen azt jelenti, hogy ne kerülj indulatos állapotba, de ebből következőleg e testrész elfogyasztásának tilalma is értendő rajta. [14] Ugyanezen megfontolás szerint a „Tartózkodj a tetemektől”²³⁹ figyelmeztetést úgy kell felfognunk, hogy a halandó természet egészétől tilt el minket, de egyben a nem áldozati és megszentetlen húsétel élvezetétől is. A szimbolikus intelmeknek ugyanis mind a felszíni, mind a rejtett jelentését helyes megfogadnunk, mert a felszíni értelem folyamatos figyelembevételével gyakoroljuk a fontosabb dolgok területén való tökéletes cselekvést is.

[15] Ilyen módon hallgassuk most meg azt a verssort is, amely rövid formában a legnagyobb tettek princípiumait nyújtja nekünk. Azt mondja ugyanis, hogy „Tartózkodj az étkektől”, ami ugyanazt jelenti, mint az, hogy tartsd magad távol a romlásra ítélt testektől. De miután az összestől nem lehetséges tartózkodni, hozzáfűzi: „amelyekről beszéltünk”. Utal rá, hogy hol beszéltünk erről: „a tisztulások és a lélek eloldozása során”, mégpedig azért, hogy az ezektől az étkektől való tartózkodás a testi kocsi azon fénylő áttetszőségéről gondoskodjon, amely illik a megtisztult és az anyagi kötelékekből kioldozott lélekhez. [16] Ennek az eljárásnak az ellenőrzése a döntéshozó gondolkodás feladata, amely a fénytest gondozását összhangba tudja hozni a lélek megtisztításával. Ezért is nevezi úgy, hogy „a legkiválóbb ismeret, a fogathajtó”, mivel természeténél fogva arra van teremtve, hogy a kocsi állapotának rendjét ellenőrizze: „ismeret”, mert racionális, és „fogathajtó”, mert kapcsolatban

²³⁸ Ti. az anyaméhét.

²³⁹ Elsődleges jelentése: elhullott állat tetemét ne fogyasszad el.

áll a testtel és felügyel rá. [17] A vágyat felkavaró látvány²⁴⁰ a fogathajtónak is fölébe van rendelve. Noha a lélek csupán egy, ám szemével mintegy belátja az igazság mezejét,²⁴¹ és képességével, amely a kéz működéséhez hasonlít, tartja és maga felé fordítja a természettől hozzá tartozó testet, hogy egészében az isteni valóságra figyeljen, és szert tegyen az istenhez való hasonlatosságra.

Efféle az általánosságban vett tartózkodás formája, és ilyen jelentős javakat tűz ki célként maga elé. [18] Részleteiben szent mondásokban, titkokban hagyományozódik, amelyek mindegyike a tartózkodásnak egy részleges esetét említi ugyan – például a magvak esetében a babtól, az állatokéban a tetemtől kell tartózkodni –, valamint az állatok bizonyos fajtaát említi – például a halak közül a vörös márnát, a szárazföldi állatok közül valami mást, a madarak közül megint mást –, végül pedig bizonyos állati testrészek fogyasztása is tilalom alá esik – például nem szabad sem fejet, sem szívet enni –, ám a szöveg a mondások mindegyikében a tisztulás teljességét fejezi ki. Az ettől vagy attól való testi tartózkodásra vonatkoznak ugyan – amit az illető dolog természetéből fakadó bizonyos sajátosságával indokolnak meg –, de mindegyikük a halandó világhoz való szenvedélyes ragaszkodástól történő megtisztulást célozza, arra szoktatja az embert, hogy minden tekintetben forduljon önmaga felé, vonja ki magát a keletkezés és pusztulás világából, és költözzön át az élüszioni mezőkre²⁴² és a szabad aithérba. [19] Mivel a püthagoreusok egy sorrendet követő fejlődést állapítanak meg a dolgoktól való tartózkodásban, ezért találunk náluk olyan szimbólumokat is, amelyekről azt vélnénk, hogy ellentmondanak egymásnak. Hiszen a „Tartózkodj a szívtől” ellentmondásban van azzal, hogy „Tartózkodj az állatoktól”, hacsak azt nem mondja valaki, hogy a „Tartózkodj a szívtől” a kezdőknek szóló intelem, az állatoktól való tartózkodás pedig azokra vonatkozik, akik már tökéletessé váltak. [20] Hiszen az egyes testrészek elfogyasztásától való tartózkodás fölösleges azoknak a számára, akik az állat egészétől tartózkodnak. Ezért nem szabad csak mellékes figyelmet fordítanunk a fokozatos fölfelé haladás rendjére, amelyet a szöveg kiemel. Azt mondja ugyanis: „Tartózkodj az étkektől”, aztán mintha csak megkérdezné valaki, hogy mely étkektől, így válaszol: „amelyekről beszéltünk”. Majd pedig mintegy arra a második kérdésre válaszolva, hogy hol beszéltek erről a püthagoreusok, és milyen tanítási hagyományban foglalták össze az étkektől való tartózkodás intelmeit, hozzáfűzi: „a tisztulások és a lélek eloldozása során”, melyet követve előbb a tisztulások történnek meg, és ezeket követi a lélek eloldozása. [21] A racionális lélek tisztulásai a matematikai tudomá-

²⁴⁰ „A vágyat felkavaró látvány” (*erótikon omma*): Platón: *Phaidrosz* 253e. Schibli értelmezése szerint Hieroklész azt az isteni víziót nevezi így, amely az emberi lélekben vágyat ébreszt aziránt, hogy visszatérjen égi lakhelyére.

²⁴¹ Platón: *Phaidrosz* 248b.

²⁴² Élüszioni mezők: a Boldogok Szigetein élők lakhelye (*Odüsszeia* IV. 561–564; Hésziodosz: *Munkák és napok* 170–172).

nyok, a felemelő eloldozás pedig a létezők dialektikai *epopteíája*.²⁴³ Ezért is használ itt egyes számot: „a lélek *eloldozása* során”, mivel ezt egyetlen tudomány teljesíti be, míg a matematika számos tudományt foglal magába.

Arra is szükség van, hogy a fénytestre vonatkozóan is elhangozzanak olyan parancsok, amelyek megfelelnek a lélek saját megtisztulásával és eloldozásával kapcsolatban hagyományozott intelmeknek. [22] Szükségszerű, hogy a matematikai tisztulásokkal telesztikus²⁴⁴ megtisztulások járjanak együtt, és a dialektikai eloldozást szakrális felemelkedés²⁴⁵ kövesse nyomon. Ezek az eljárások ugyanis sajátos módon tisztítják meg és tökéletesítik a racionális lélek pneumatikus kocsiját: elkülönítik őt az anyag élettelenességétől, és előkészítik arra, hogy megfelelő állapotban legyen a tiszta pneumákkal való társulásra. Hiszen a törvény nem engedi, hogy tisztátalan érintsen tisztát.²⁴⁶ Ahogy a lélekhez az illik, hogy tudással és erénnyel legyen ékes avégett, hogy képessé váljon a mindig ugyanolyan lényekkel²⁴⁷ való együttlétre, ugyanúgy a fénytestet is tisztává és anyagtalanná kell tenni, hogy felemelkedjen az aithéri testek közösségébe. [23] Hiszen minden esetben a hasonlóság révén szokott összekapcsolódni az egyik dolog a másikával, a hasonlótlanág pedig akkor is külön tartja őket, ha térbelileg szoros közelségben vannak. A püthagoreusok a maguk legtökéletesebb filozófiája ezen vezérfonalát hagyományozták ránk, amely az *egész ember* sajátos és hozzáillő tökéletességére vezet. [24] Mert aki csupán a lelkre fordít gondot, de a testét elhanyagolja, az nem az egész embert tisztítja meg. És viszont: aki úgy gondolja, hogy a testét anélkül kell gondoznia, hogy a lelkét is gondozná, vagy hogy a test gondozása önmagában hasznos a lélek számára akkor is, ha a lélek nem lett a maga módján megtisztítva, az ugyancsak a hibát követi el. De aki mindkét eljárásnak megfelelően halad előre, a maga egészében válik tökéletessé. Ugyanígy csatlakozik a filozófia a szakrális rítusok művészetéhez, amely a fénytest megtisztításán tevékenykedik. Ha ezt elválasztanád a filozófiai szellemtől, azt találnád, hogy már nincs ugyanolyan ereje. [25] Hiszen a mi tökéletességünket beteljesítő tényezők közül a filozófiai szellem némelyekre már korábban rálelt, másokat meg a telesztikus tevékenység hozza magával.

Telesztikus tevékenységen a fénytestet megtisztító erőt értem, hogy az egészében vett filozófiának a kontemplatív része értelemként járjon elől, és

²⁴³ III. 5.

²⁴⁴ Telesztikus: „a misztikus eljárásokkal kapcsolatos”.

²⁴⁵ Schibli magyarázata szerint a „szakrális felemelkedés” (*hieratiké anagógé*) a fényttest vonatkozásában a lélek matematikai és dialektikai eljárásokkal elért felemelkedésével analóg esemény. Ennek következtében válik alkalmassá a fényttest arra, hogy a lelket a legmagasabb szintre emelje fel, ahol az képessé válik az isteni dolgok kontemplálására.

²⁴⁶ Vö. Prooimion 3.

²⁴⁷ A „mindig ugyanolyan lények” az embernél magasabb rendű racionális lények. Vö. I. 4.

őt kövesse a cselekvésre vonatkozó rész mint erő. [26] Két fajtáját állítsuk fel a cselekvésre vonatkozó résznek: az egyik a polgári, a másik a telesztikus. Az első az irracionalitástól tisztít meg bennünket az erények segítségével, a második az anyagi dolgokra vonatkozó képzeleteinket metszi le a szakrális eljárások segítségével. A polgári élettel foglalkozó filozófiának nem kicsiny jelentőségű bizonyítékai a közösen meghozott törvények, a telesztikus filozófiáé pedig a városállamok szakrális rítusai. [27] A filozófia egészének csúcsa a szemlélő értelem, közepe a polgári, harmadik darabja pedig a telesztikus rész. Az első a másik kettőhöz való viszonyában a szemnek felel meg, míg az utána következők a hozzá való viszonyukban a kéz és a láb rangjával rendelkeznek. Ezek valamennyien úgy vannak egymáshoz rendelve, hogy bármelyikük tökéletlen és szinte hiábavaló volna a másik kettővel való együttműködés nélkül. Ezért az igazságot megtalálni képes tudománynak az erényt létrehozó, valamint a megtisztultságot előidéző erővel egyetlen egységbe kell fornia avégett, hogy a polgári tevékenység a vezérlő értelemmel összhangban teljesüljön ki, és a szakrális tevékenység mindkettejükkel megegyezőnek mutakozzon. [28] A püthagoreus nevelésnek az a célja, hogy az emberek minden tekintetben szárnyakkal rendelkezzenek azért, hogy részesüljenek az isteni javakban, ily módon ha eljön a haláluk órája, halandó testüket a Földön hátrahagyva és annak természetét levetkőzve a filozófiai küzdelmek atlétáiként legyenek fölszerelve az égi utazásra. Azt, hogy ilyenkor eredeti tartózkodási helyüket kapják vissza és istenné válnak, amennyire az ember számára lehetséges, hogy istenné legyen, a költemény a következő sorokban adja tudunkra.

XXVII (70–71)

*És miután megváltál a halandó testtől, a szabad aithérbe érsz,
halhatatlan isten leszel, örök életű, többé már nem halandó.*

[1] Ez a legszebb végcélja a fáradozásoknak, ez a nagy küzdelem és „a nagy reménység”, mint Platón mondja,²⁴⁸ ez a filozófia tökéletes gyümölcse, ez az erótikus és a telesztikus művészet²⁴⁹ legnagyobb műve. Ez pedig nem más, mint az, hogy elsajátíttatja a valóban szép dolgokat azokkal, akik az elhangzott intelmeknek engedelmeskedve járják útjukat, fölvezeti őket hozzájuk; eloldozza ezeket az embereket az itteni kínoktól,²⁵⁰ mintegy kiengedi az

²⁴⁸ Platón: *Phaidón* 114c.

²⁴⁹ Az „erótikus művészet” (*erótiké tekhné*) azoknak az eljárásoknak az összessége, amelyek a lélek számára lehetővé teszik, hogy a – kezdetben az érzéki, később a tisztán szellemi – szépség iránti vágytól (*erósz*) indítva már földi életében elinduljon fölfelé, eredeti hazájába, az ideák birodalmába (Platón: *A lakoma* 201d–212c; *Phaidrosz* 243c–257b).

²⁵⁰ 66. sor.

anyagba ágyazott élet föld alatti barlangjából, fölvezeti az aithér sugarába, és a Boldogok Szigetein telepíti le őket. [2] Hiszen az ő számukra van biztosítva a megistenülés tiszteletajándéka is, miután a törvény nem engedi meg másnak, hogy az istenek sorába lépjen, csak annak, aki lelkében szert tett az igazságra és az erényre, pneumatikus kocsjában pedig a megtisztultságra. Ily módon ugyanis aki egészséges és kiteljesedetté vált, visszatér eredeti állapotának a formájába, miután a helyes értelemmel alkotott egységének köszönhetően visszanyerte önmagát, újra felismerte a teljes isteni világrendet, és rátalált ennek a mindenségnek az alkotójára. [3] Megtisztulása után, amennyire ez számára lehetséges, olyan állapotba kerül, amilyenben mindig is vannak azok a lények, akik természetüknél fogva nem hullanak a keletkezés világába, ismeretei révén egyesül a mindenséggel, és fölemelkedik magához az istenhez. De miután vele egybenőtt teste van,²⁵¹ térbeli helyre lesz szüksége, hogy be tudjon tagozódni a csillagok rendjébe, és megkeresse az őt megillető helyet. Az ilyen testhez a közvetlenül a Holdpálya alatti területen elfoglalt hely illik, amely fölött van a halandó testek helyének, de alatta az égitestekének. Ezt nevezik a püthagoreusok „szabad aithérnak”: „aithérnak”, mert anyagtalán és örökkévaló test, „szabadnak”, mert mentes az anyagi affekcióktól.

Aki oda megérkezett, mi egyéb lehetne, mint az, amit a költemény mond róla: „halhatatlan isten”? Ezzel a költemény elején említett halhatatlan istenekhez hasonlítja őt, aki azonban nem a természeténél fogva halhatatlan isten. Hiszen aki egy bizonyos időponttól kezdve halad előre az erényhez és a megistenüléshez vezető úton és így fejlődik, hogyan válhatna valaha is azonosná azokkal, akik öröktől fogva ilyenek? [5] Ezt világítja meg a kiegészítés. Azt a mondatot ugyanis, hogy „halhatatlan isten leszel”, azért folytatja így: „örökéletű, többé már nem halandó”, hogy az istenné válásunkon a halandó és a halálnak kitett résszel való szakítást értsük, minthogy ez a szakítás nem természeténél fogva és nem is lényege szerint van meg bennünk, hanem előrehaladás és fejlődés eredményeként alakult ki. [6] Ezért ez egy másik fajtája az isteneknek: fölfelé vezető útukon halhatatlanok, lefelé vezető útukon halandók, akik szükségképpen alatta állnak a fenséges hérószoknak is, miután az utóbbiak állandóan az istennel foglalkoznak gondolataikban, az előbbiek pedig olykor alábuknak a tudatlanságba. Hiszen a harmadik fajta, ha eléri is tökéletes állapotát, nem válik magasabb rendűvé a másodiknál és nem lesz egyenlő az elsővel, hanem megmaradva harmadiknak válik hasonlóvá az elsőhöz, miközben alá van rendelve a középsőnek. [7] Az égiekhez való, állapotukból eredő hasonlatosság, amelyet az embereknél látunk, jóval tökéletesebb és természetükhöz inkább hozzá tartozó módon van jelen a héróikus és középső fajtánál. A Démiurgoszhoz való hasonlatosságot valamennyi racionális fajta közös és egyazon tökéletességének tekintjük. Ez a tökéletesség mindig és egyformán van jelen az égi lényekben; csak mindig, de nem egyformán

²⁵¹ A fényttest, vö. XXVI. 1.

azokban, akik állandóan az aithérban tartózkodnak; ám se nem mindig, se nem egyformán van jelen azokban, akik az aithérból aláhullanak, és természetükénél fogva földi közösségek polgárai lesznek. [8] Ha valaki az istenhez való elsődleges és legkiválóbb hasonlóságot teszi meg a másod- és harmadfajú másolatok mintaképének, vagy a másodfajút a harmadfajú mintaképének, akkor helyesen nyilatkozik. A cél ugyanis nem pusztán az, hogy elérjük a Démiurgoszhoz való hasonlóságot, hanem hogy egy mintának – mégpedig a legkiválóbb vagy a középfajú mintának – megfelelően érzük el. [9] De ha ezt nem érzük is el, és a hasonlatosságnak csupán olyan fokából részesülhetünk, amilyenre képesek vagyunk, akkor ezzel fogunk rendelkezni természetünk szerint, és az erény tökéletes gyümölcsét szüreteljük azáltal, hogy nem ismerjük félre a saját lényegünk számára kiszabott mértéket, és nem zúgolódunk miatta. Az erény legmagasabb foka abban áll, hogy megmaradunk a teremtés által megszabott azon határok között, amelyeknek megfelelően minden dolog a fajtája szerint van elkülönítve egymástól,²⁵² és követjük a gondviselésnek azokat a törvényeit, amelyek megszabják, hogy minden a maga sajátos képességeinek megfelelően a hozzá illő jót sajátítsa el.

[10] Ez az *Aranyvers* általunk adott értelmezése, amely a püthagoreus tanítások rövid áttekintését tartalmazza. Arra volt ugyanis szükség, hogy a magyarázat ne a költemény tömörségéhez alkalmazkodjon – mert ebben az esetben homályban maradt volna, hogy mennyi mindent fogalmaz meg találóan törvény formájában –, de ne is terjedjen ki az egész filozófiára – ez ugyanis nagyobb feladat lett volna, mint amekkorát a jelenlegi értelmezés célként maga elé tűzött –, hanem mértékében feleljen meg a költemény szándékának, és csupán arra térjen ki, ami a tanítás egészéből szorosan hozzátartozik a költemény magyarázatához. [11] Hiszen ez a költemény nem egyéb, mint a filozófia legteljesebb rajzolata, lényegesebb tantételeinek kivonata, nevelési alapvetés, amelyet azok, akik már az isteni ösvényen följutottak, az őket követők számára jegyeztek le. Helyesen nevezheted az ember nemes származását bizonyító legszebb ismertetőjegynek, amely nem valamelyik püthagoreus emlékeztető följegyzése, hanem a szent közösség egészéé, és – ahogy ők maguk mondanák – a teljes iskola közös *apophthegmája*.²⁵³ [12] Ezért is volt náluk az a szokás, hogy reggel, a fölkelést követően valaki fölolvasta, a többiek pedig meghallgatták ezt a költeményt mint a püthagoreusok szent törvénygyűjteményét, és este, mielőtt aludni tértek, ugyanígy tettek, hogy az efféle tanításokkal való folyamatos foglalkozással azt mutassák be, hogy ezek a tantételek bennük élnek. Helyes tehát, ha mi is így teszünk, hogy egy idő elteltével érzékelhessük a belőlük fakadó üdvös támogatást.

²⁵² Vö. XXII. 2.

²⁵³ Az *apophthegma* a bölcsék jeles mondásainak és szimbolikus tetteinek összefoglaló elnevezése.

A GONDVISELÉS

*cod. 214.*¹

1.

[171 b] [19] Elolvastam Hieroklész [20] *A gondviselés, a fátum és a tőlünk függőnek² az isteni kormányzáshoz való viszonya* című könyvét.

A szerző foglalkozására nézve filozófus, műve elbírálójaként Olümpiodóroszt³ jelöli meg, akit úgy mutat be, mint értekezése létrejöttének támogatóját, olyan embert, aki maga is a [25] filozófia szerelmese és a politikai bölcsesség terén sem járatlan. Komoly római tisztségeket viselt ugyanis, és számos nagy barbár népre terjesztette ki Róma befolyását, amiért e népek részéről nagy tiszteletnek örvendett. Olümpiodórosz tehát, [30] a mű címettségje ilyen ember volt. A szerző az első könyv végéhez egy vigasztalást is csatolt az örökbe fogadott fia elvesztésén szomorkodó és őt gyászoló Olümpiodórosz számára.

2.

A jelen vizsgálódásnak a bejelentett célja a gondviselés vizsgálata, miközben összhangba hozza Platón és Arisztotelész [35] tanítását. Nemcsak a gondviselésre vonatkozó nézeteiket akarja ugyanis összehangolni, hanem a halhatatlan lélekkel kapcsolatos gondolataikat is, valamint az égboltról és a kozmoszról alkotott filozófiai elméletüket. Meg akarja mutatni, hogy akik nézetkülönbséget feltételeznek kettejük között, azok teljes [40] tévedésben vannak a két filozófus célkitűzését illetően, és eltérnek az igazságtól. Némelyek szándékosan művelik ezt a viszálykodás kedvéért és [172a] arcátlanságból, mások meg

¹ Hieroklésznek ez a műve Phótiosz pátriárka kivonataiban maradt fenn, *Bibliothéké* című kivonatgyűjteményének 214. és 251. darabjaként. Ezekre a jelenkori szakirodalomban így szokás hivatkozni: *codex 214*, ill. *codex 251*. A szövegben található félkövér számok és betűk (például: **171b**) Immanuel Bekker Phótiosz-kiadásának (Berlin, 1825) oldalszámai. Ebben a kiadásban a szöveg két hasábjában van szedve – ezeket jelzi a félkövér **a** és **b** betű –, a sorok pedig ötösével vannak megszámozva. Ezek a sorszámkok kiadásunkban szögletes zárójelben olvashatók. A fejezetek számozását H. Schibli angol fordításából vettem át.

² Lásd a *Kommentár* II. 5-höz írott jegyzetet.

³ Thébai Olümpiodórosz (Kr. u. 4–5. század) történetíró és diplomata.

saját előítéletük és tudatlanságuk szolgálaként. Azt is mondja, hogy számos korábbi filozófus alkotott kórust addig az időpontig, amikor fölragyogott Ammóniosz⁴ bölcsessége. Őt szerzőnk így említi: „akit az isten tanított”. Ő [5] tisztította meg ugyanis a régiek nézeteit, ő gyomlálta ki a mindkét oldalról előburjánzó ostoba fecsegéseket és bizonyította be, hogy Platón és Arisztotelész tanítása a fontos és legszükségesebb tételek tekintetében egybecseng.

3.

Hieroklész az értekezésében ennek a gondolatnak a kifejtésén [10] munkálkodva összeszedi elődeinek azokat a véleményeit, amelyek megnyerték tetszését, és vitába száll azokkal, akik az ezzel ellentétes véleményt képviselték – az epikureusokra és a sztoikusokra gondolok, valamint azokra, akik foglalkoznak ugyan Platónnal és Arisztotelésszel, de tanításukat nem helyesen magyarázzák. Érvekkel cáfolja továbbá azokat is, akiknek munkája [15] az asztrológián alapszik,⁵ és megmutatja, hogy a fátumról alkotott véleményük félrevezető. Hasonló vizsgálatnak veti alá azokat, akik a dolgokra vonatkozó gondviselés elhárítása végett bizonyos eszközök vagy mágikus praktikák alkalmazására vetemedtek.⁶ Általában véve [20] szembeáll minden olyan felfogással, amely a tudatlanabbakat arra a véleményre akarja rávenni, hogy az isteni gondviselés nem létezik, vagy létezik ugyan, de jelentősége csekély.⁷

4.

Platón követve vizsgálódásában az istennek, a látható és a láthatatlan világrend megalkotójának prioritását⁸ állítja. Ezt a világrendet nem valami korábban már meglévő [25] szubsztrátumból hozta létre alkotója, mivel a dolgok fennállásához Hieroklész szerint elegendő az isten akarata.⁹ A testi szubsz-

⁴ Ammóniosz Szakkasz (Kr. u. ? – 240), Plótinosz mestere.

⁵ Vö. *cod.* 214. 4.

⁶ A mágusok egyetértenek az asztrológusokkal abban, hogy az egyes ember sorsát a csillagoknak az a konstellációja szabja meg szükségszerűen, amelyben az égitestek az egyén születésekor álltak, ám úgy vélik, hogy mágikus eljárásokkal ez a konstellációt megszábot sors módosítható, vö. *cod.* 251. 6.

⁷ Vö. *Kommentár* XI. 25.

⁸ Mivel az isten világteremtő aktusa öröktől fogva tartó (*ex aidiu*; *cod.* 251. 1), ezért prioritása nem temporálisan, hanem kauzálisan értendő: az oknak prioritása van okozatával szemben.

⁹ Az isten teremtő aktusa nem hasonlít a mesteremberek alkotó tevékenységéhez. Ez utóbbi egymást követő lépésekből áll és az időben zajlik. Az isten az akaratánál (*buléma*), lényegénél (*uszia*) fogva gondolatával (*noészisz*) teremt (*Kommentár* I. 8; *cod.* 251. 17).

tancia kombinálódik a testetlen alkotással¹⁰ és kettejükből áll össze a teljesen tökéletes kozmosz, amely kettős és ugyanakkor egyetlen, és amelyben a világalkotó bölcsesség természetük szerint elsőket, középsőket és végsőket [30] különböztet meg. A racionális létezők közül az elsőket „égi létezőknek” és „isteneknek” nevezi, a rangsorban az utánuk következő helyen lakozó racionális létezőket pedig „aithéri és jó daimónoknak”. Ők az emberek számára hasznos dolgok tolmácsai és hírnökei. Az emberi [35] nemzetség a rangsorban az utolsó, őket földi lényeknek és emberi lelkeknek, valamint – ahogy Platón mondaná – „halhatatlan embereknek” nevezzük.¹¹ Ez a három fajta mintegy egyetlen élőlényre vagy kórussá és összhanggá kapcsolódik össze egymással, de egységükben és összetartozásukban keveredés nélkül megőrződik [40] a természet szerinti különbségük. Az alacsonyabb rendűeket a magasabb rendűek irányítják, és valamennyiük királya az isten, aki atya és Démiurgosz. [172b] A Démiurgosznak ez az atyai uralkodása az, amit gondviselésnek tekintünk, és valóban az is; ez mindegyik fajtának azt nyújtja, ami annak kijár. A gondviseléssel együtt járó igazságszolgáltatást¹² fátumnak nevezi. Noha a „fátum” kifejezésnek többféle jelentést [5] tulajdonítanak azok, akik örömet lelik az újításokban, Hieroklész úgy látja, nincs más fátum azon kívül, amelyről ő kimutatta, hogy Arisztotelész és Platón annak tekinti. Egyáltalán nem fogadja el ugyanis fátumnak azt az irracionális „szükségyszerűséget”, amelyről az asztrológusok beszélnek,¹³ sem a sztoikus „kényszerítő erőt”,¹⁴ de [10] még aphrodisziaszi Alexandrosz nézetét sem, aki a fátumot azzal azo-

¹⁰ A „testetlen alkotás” (*aszómatosz démiurgia*) a racionális lények transzcendens, láthatatlan birodalma.

¹¹ Vö. *Kommentár* I. 3.

¹² A *diké* kifejezés jelentései: jog, igazságosság, büntetés. Mivel Hieroklész a fátumot (az „istentől küldött sorseseeményeket”) a helytelenül működő emberi *proaireszisz* korrekcióját szolgáló gyógyító büntetésként értelmezi (*Kommentár* XI; *cod.* 214. 5), ezért értelemszerűen a *diké* itt igazságszolgáltatást jelent.

¹³ Az asztrológusok azt tanítják, hogy az ember sorsa szükségyszerűen és megváltoztathatatlanul meg van írva a csillagokban – holott az égitestek konstellációja csupán a világban elfoglalt helyzetünket determinálja, döntéseinket nem. Az, hogy az adott helyzetben milyen döntést hozunk, a mi szabad választásunkon alapuló, tőlünk függő mozzanat. (Vö. Szimplikiosz: *Kommentár Epiktétosz Kézikönyvecskéjéhez* I. 350 skk.)

¹⁴ A zénóni–khrüszipposzi sztoikus tanítás szerint a mindenség aktív princípiuma a *pneuma*. A *pneuma* működésének három aspektusa a természet, a gondviselés és a fátum. A természet mint működés a mindenségben végbemenő fizikai és biológiai események szabályszerűségében áll, a gondviselés gondoskodik arról, hogy az események az isteni világtervhez hangolva menjenek végbe, a fátumnak pedig az a funkciója, hogy a mindenségben zajló események szükségyszerű és megváltoztathatatlan oksági láncot alkossanak. Hieroklész ez utóbbit értelmezi „kényszerítő erőnek” (*bia*). Sztoikus szövegekben ez a kifejezés a fátummal kapcsolatban nem fordul ugyan elő, de Cicero és Gellius is alkalmazza a sztoikusokkal kapcsolatban (Long–Sedley 62 C–D).

nosítja, ami Platón szerint a testek természete.¹⁵ Azt sem fogadja el, hogy valakinek a születési idejét ráolvasásokkal és áldozatokkal meg lehetne változtatni.¹⁶

5.

Mint említettük,¹⁷ ő abban az értelemben tiszteli a fátumot, ahogy a platonikusok értik ezt a kifejezést. Ez pedig [15] a gondviselés törvénye szerinti, isteni eredetű igazságszolgáltató működés, amely a törvényszegőkre vonatkozik, és meghatározott rendet és oksági láncolatot követve a szabadságunkban álló tetteink szabadon választott feltételeinek helyesbítésére¹⁸ irányul.

6.

Ezeket a témákat találjuk a szerző [20] művében. Legterjedelmesebb gondolatmenete azonban az emberi lélek preegzisztenciájával és reinkarnációjával kapcsolatos, ahol is nem fogadja el, hogy a lélek oktalan állatokból költözzön emberbe, vagy emberből oktalan állatba, hanem hevesen érvel amellett, hogy emberből emberbe költözik. Tüzetesen körüljárja ezt a félrevezető és balga nézetet,¹⁹ és úgy gondolja, ezzel megerősíti az isteni gondviselést és biztos alapra helyezi a „tőlünk függőt” és önmagunk irányítását, továbbá a fátum eszméjét szolgálja, amely oly kedves a számára. Különös fogalmakból [30] kiindulva bizonyítás gyanánt összefüggéstelen feltevésekkel folytatja anélkül, hogy felötlene elméjében, hogyan lehetne valóban bizonyítani a gondviselésről szóló tanítást.

7.

Ha valaki többre akarja becsülni az igazságot, mint a szerzőt, figyelje csak meg, hogy Hieroklész hogyan rombolja le teljesen az igazságot azokkal az érvekkel, [35] amelyek segítségével bizonyítására törekszik. Hiszen azzal, hogy bizonytalan alapra helyezi az igazságot, mint ezt másutt részletesen bemutattuk, azt éri el, hogy másutt, ahol feltevése úgy kívánta, azt mutatta meg, hogy az igazságot könnyedén át lehet fordítani az ellenkezőjébe, és nélkülöz

¹⁵ Alexandrosz: *De fato* 6.

¹⁶ Ez a mágusok hiedelme, lásd *cod.* 214. 3; *cod.* 251. 6.

¹⁷ 172b4.

¹⁸ A „helyesbítés” (*epanorthósisz*) fogalmába a büntetés is beletartozik, lásd *cod.* 251. 11.

¹⁹ Phótiusz keresztény teológiai szempontból a preegzisztencia és a reinkarnáció elméletének egészét minősíti „félrevezető és balga nézetnek”.

minden alapot.²⁰ Mivel ugyanis a lelkek preegzisztenciáját és reinkarnációját, [40] amit ő a gondviselés, a szabad akarat és a fátum gyámolának és alapjának tesz meg, az igazság [173a] teljességgel száműzi az irracionalitás és a lehetetlen dolgok birodalmába, világos, hogy aki efféle érvekkel tárgyalja ezeket a témákat, megsemmisíti a gondviselést, a „tőlünk függőt” és a fátumot is, és fáradságos erőfeszítése értéktelen fecsegéssé hígul.

8.

[5] Műve hét könyvre oszlik. Az első könyv áttekintést ad a szerzőnek a gondviselés, az igazságosság és a dolgaink érdemeik szerint történő megítélése témakörében végzett gyakorlatairól és vizsgálódásairól. A második könyv platonikus véleményeket tartalmaz, [10] magukból Platón írásából vett hitelesítő szövegekkel kiegészítve. A harmadik könyvben olvashatók azok a kifogások, amelyeket alkalmazhat valaki, hogy szembeszálljon Hieroklész tanításaival. A szerző a kifogásokban rejlő csapdák lerombolását tárgyalja. A negyedik könyv az úgynevezett *Orákulumokat*²¹ és a szakrális törvényeket kívánja összhangba hozni [15] azzal, amit Platón tanított. Az ötödik könyv Orpheusz, Homérosz és a Platón megjelenését megelőző valamennyi ismert alkotónak tulajdonítja mindazt, amit a platóni filozófia a szóban forgó témákról hirdet. A hatodik könyv foglalkozik mindazokkal, akik Platón után működtek, magával Arisztotelésszel kezdve, [20] egészen alexandriai Ammónioszig, akinek Plótinosz és Órigenész volt a két legkiválóbb tanítványa. Amellett érvel, hogy a most említett férfiakig bezárólag mindazok, akik Platón után következtek és nevet szereztek maguknak a filozófiában, valamennyien azonos nézeten vannak Platónnal. [25] Azokat, akik megpróbálták elpártolni a platóni és arisztotelészi nézetazonosságtól, a silány és kerülendő gondolkodók közé sorolja. Ezek számos platóni gondolatot eltorzítottak, és mégis Platónat vallják mesterüknek, és ugyanígy áll a dolog az arisztotelészi iratokkal is azok esetében, akik az ő iskolájának [30] vallanak hívéket. Mesterkedéseiknek semmi egyéb célja nincs, mint az, hogy a Sztagiritész és Arisztón fia között hasonlást szítsanak.²² A hetedik könyv az imént említett Ammóniosz iskolájával kezdődik és azt tárgyalja. És ahogy [35] Plótinosz és Órigenész, úgy Porphüriosz és Iamblikhosz is, valamint mindazok, akik e „szent emberfajtához” tartoznak (ahogy Hieroklész mondja), egészen athéni Plutarkhoszig, akit ő saját mestereként tart számon e tanítások tekintetében – ezek valamennyien egyetértettek Platón filozófiájával [40] a maga megtisztított formájában.

²⁰ Phótiósznak az erre vonatkozó fejtegetését nem ismerjük.

²¹ Ti. a *Káldeus orákulumok*. Vö. *Kommentár* XXVI. 4.

²² A Sztagiritész („Sztagirosz szülötte”): Arisztotelész; Arisztón fia: Platón.

9.

A szerző stílusa világos, letisztult, illik egy filozófus vállalkozásához, nem alkalmaz [173b] sem cirkalmas, felesleges kifejezéseket, sem rétorikus szóvirágokat.

*

cod. 251

1.

[460b] [22] Elolvastam Hieroklész *A gondviselés* című könyvét.

Miért sorolom föl neked ezeket a filozófusokat – kérdi –, ha még némelyik platonikus sem őrzi meg híven [25] a világalkotó istenről kialakított fogalmat? Úgy gondolják ugyanis, hogy az isten önmagában nem elégséges ahhoz, hogy saját hatalma és bölcsessége révén öröktől fogva tartó tevékenységével önerejéből képes legyen megalkotni a kozmoszt, hanem csupán a keletkezés nélküli anyag segítségével képes világot alkotni, egy olyan természetet felhasználva ehhez, amelynek fennállása nem őbelőle származik. Ezáltal – mondják – [30] potenciálisan minden dolog már eleve benne létezik az említett anyagban, az isten pedig ezeket mintegy megrajzolja és elrendezi csupán, válogatva abból, amit az anyagi alak fölkínál. Ám ez inkább valamiféle fölösleges buzgólkodás volna a részéről, semmint az isteni jószág aktusa. Hiszen ebben az esetben miféle tudásra volna szüksége ahhoz, hogy megkísérelje elrendezni azt, amit nem ő hozott létre, ha egyszer a jól rendezettség [35] már teljes mértékben benne van a dolgok keletkeztelen természetében valamilyen képp? Ha ugyanis a keletkezés nélkül, önmagánál fogva fennállóhoz valamit hozzáadunk, akkor a hozzáadás a dolog természete ellenére való. A természetellenes elrendezés pedig rossz annak a számára, amit megváltoztatnak. Ennélfogva az említett anyag számára nem jó az elrendezettség, ha egyszer maga az anyag keletkeztelen, mégpedig nemcsak [40] időben az, hanem az ok tekintetében is, ahogy az istent mondjuk keletkeztelennek.

2.

Sőt ebben az esetben maga az isten sem [461a] vétlen a rossz dolgokban, ha a világalkotás műveletét egy rossz cselekedettel kezdi, mert megpróbálja a szubsztanciát, amely hozzá hasonlóan keletkeztelen, természete ellenére elrendezni, és „nővérét”,²³ aki vele együtt spontán módon jött létre, [5] nem

²³ „Nővérét”: ti. az anyagot.

engedi megmaradni keletkezetlen rendjében. Ráadásul nem is lehetséges, hogy uralkodjon valamin, ami történetesen éppolyan keletkezetlen, mint ő maga, akár öröktől fogva gyakorolt uralomról legyen szó, akár arról, hogy ezt egy idő után kezdené gyakorolni. És még távolabb volna az igazságtól azt állítani, hogy az isten azonfelül, hogy rászorul az anyag tevékenységére, [10] ráadásul egy bizonyos időpontban kezdi meg a rendezés műveletét, ami nem engedi meg neki, hogy megmaradjon „az önmagának megfelelő állapotában”.²⁴ Hiszen ha jobb nem alkotni, hogyan lépett át az alkotás állapotába? Ha meg az alkotás a jobb, miért nem cselekszi ezt öröktől fogva, ha egyszer az öröktől fogva alkotás semmi különbséget nem jelent a számára? Hacsak [15] azt nem mondja valaki, hogy az isten a természethez tartozik, amely alkotni is, pusztítani is képes ugyan, de hiányzik belőle az örök teremtettség képessége, mert az anyagban lévő rossz, amelyet fölhasznál, visszatartja a rend beléhelyezését és bevezetését, folyton a maga keletkezetlen állapotának – mondhatni: rendetlenségébe – tér vissza, és [20] így egy ideig kozmikus rend uralkodik benne, egy ideig pedig akozmikus rendetlenség, vagy – helyesebben szólva – mindig akozmikus rendetlenség, mivel a rendezett állapot, amely az anyag természete ellenére van, a helyesen gondolkodó ember szemében akozmikus rendetlenségnek tűnik.

3.

Azt mondják, hogy Platón és Arisztotelész [25] számos követője azt szorgalmazta és arra törekedett, hogy mestereiket tanításaik lényeges pontjait illetően szembefordítsák egymással, és bakafántoskodásuk, valamint vakmerőségük odáig terjed, hogy meghamisítják saját mestereik műveit avégett, hogy jobban meg tudják mutatni azt, miszerint ez a két [30] filozófus egymás ellen küzdött. A filozófiai iskolákat egészen addig kínozza ez a csapás, amíg meg nem jelent alexandriai Ammóniosz, „akit az isten tanított”. Ő ugyanis, akit eltöltött a filozófia igazsága, figyelmen kívül hagyva a sokaság vélekedéseit, amelyek gyalázatot hoztak [35] a filozófiára, elsőként ismerte föl helyesen mind Platón, mind Arisztotelész nézeteit, egy és ugyanazon szellemben egyesítette ezeket és viszálykodástól megtisztított filozófiát adott át tanítványainak, különösen a két legkiválóbb követőjének, Plótinosznak és Órigenésznek, valamint az ő utódainak.

²⁴ Platón: *Timaios* 42c parafrázisa.

4.

[461b] Azt mondja, Platón szerint egyedül az emberi lelkek reinkarnálódnak, de nem minden korlátozás nélkül, hanem kizárólag emberekből emberekbe költöznek. Szerinte Platón semmiképp sem gondolja azt, hogy a lelkek oktalan állatokból emberekbe, vagy emberekből [5] oktalan állatokba mennének át.

5.

Azt mondja, hogy Platón a világalkotó isten előzetes fennállását állítja, fölébe helyezve őt az egész látható és láthatatlan világrendnek, amely nem valami korábban már meglévőből jött létre. A dolgok fennállásához ugyanis elegendő az isten akarata.²⁵ A [10] testi természet összekapcsolódik a testetlen alkotással, és kettejükéből áll össze a teljesen tökéletes kozmosz, amely kettős és ugyanakkor egyetlen.²⁶ Ebben „felső”, „közbülső” és „alsó” létezők lakoznak. Közülük az elsőket égi létezőknek és isteneknek nevezi, a közbülső racionális létezőket aithériaknak és jó daimónoknak, [15] akik az emberek számára hasznos dolgok tolmácsai és hírnökei. Az „alsó” racionális létezőket földi létezőknek és emberi lelkeknek vagy „halhatatlan embereknek” mondja.²⁷

6.

Az alacsonyabb rendűeket mindig a magasabb rendűek irányítják, ám valamennyiükön az őket megalkotó isten és atya uralkodik, [20] és az ő atyai uralkodása a gondviselés, amely a törvény szerint mindegyik fajtának kiméri, ami annak kijár. A gondviseléssel együtt járó igazságszolgáltatást fátumnak nevezzük. Ez nem azonos az asztrológusok értelmetlen „szükségyszerűségével”, sem a sztoikusok által használt „kényszerítő erővel”, sem azzal, amit aphrodisziaszi [25] Alexandrosz vél annak, amikor a fátumot azonosítja azzal, ami Platón szerint a testek természete, továbbá a születésünk pillanatával sem azonos, amely – mint némelyek gondolják – ráolvasásokkal és áldozatokkal megváltoztatható, hanem az istennek a gondviselés törvénye szerinti igazságszolgáltató működése, amely a törvényszegőkre vonatkozik, [30] és meghatározott rendet és oksági láncolatot követve a szabadságunkban álló tetteink szabadon választott feltételeinek helyesbítésére irányul.²⁸

²⁵ Vö. *cod.* 214. 4.

²⁶ A „testi természet” a materiális kozmosz, amelyben élünk. A „testetlen alkotás” (*aszómatosz dêmiurgia*): az intelligibilis világ, amelynek mintájára rendeződik be a materiális kozmosz.

²⁷ Vö. *cod.* 214. 4; *Kommentár* I.

²⁸ Vö. *cod.* 214. 4.

7.

A gondviselés és a rend együttesen terjed ki a világalkotó istenről az összes halhatatlan fajtára, de legfőképp és természetükénél fogva őket inkább megillető módon az első fajtához tartozókra. Az ő eredetük közvetlenül a [35] világalkotótól való, rangban utána következnek, és az intelligibilis javakban történő kiváló részesedésnek örvendenek. A kozmoszban lakozó három szellemi fajta közül ugyanis az, amelyik a világalkotó alkotásai közül a legfelső és az első, állandó formában és változatlan módon rendelkezik a hozzá való hasonlósággal, [462a] és teljesen az isteni rendben foglal helyet. Ezt nevezzük az égi lények fajtájának. A második fajta, amelynek másodlagosan és kisebb mértékben jut ki az isteni rendből, nem állandó formában és nem osztatlan módon²⁹ kap ugyan részt [5] az istenhez való hasonlóságból, ám az atyai törvényeket tévedés nélkül és romlatlanul betartja. Ezt a jellemvonást tulajdonítjuk az aithéri fajtának. A harmadik, mint utolsó az isteni fajták sorában, rangját tekintve nemcsak az égi lényeknek marad alatta „elfordulása”³⁰ okán, de az aithéri lények értékének is alatta marad, [10] mivel olykor megromlik. Az égi lények jellemzője ugyanis, hogy mindig az istennel foglalkoznak gondolataikban, és egységbe foglaltan működő tudásuk³¹ van róla. Az aithéri lényeket szubsztanciájuknál fogva az jellemzi, hogy mindig őrre gondolnak ugyan, de ezt diszkurzív módon teszik. Az emberi lelkek azt kapták sajátosságukként, hogy nem mindig gondolnak az istenre, [15] és gondolkodásuk részleges.³² Természetükénél fogva nincs meg bennük sem az égi lények nem részekre osztott gondolkodása, sem a sorban ezek után következő aithéri lények gyarapodó ismerete, mivel gondolkodásuk nem egységbe foglaltan működik, és nem is mindig gondolnak a Démiurgoszra, hanem amikor fölemelkednek a róla való gondolkodás méltóságáig, akkor az aithéri fajta ismeretét [20] utánozzák, és ezt az ismeretet követve örvendenek az intelligibilis dolgok kontemplációjának.

A harmadik szellemi fajta után, amely olykor gondolkodik, olykor meg nem, tárgyunk teljes felosztásának elve szerint az a fajta következne, amelyik

²⁹ A „nem osztatlan módon” (*ud' amerisztósz*) az előző mondatból kikövetkeztethetően annyit jelent, hogy „nem változatlan módon”.

³⁰ Az „elfordulás” (*trepszthai*) kettős jelentésű: (1) az „állandó formában” (*atreptósz*) az istenhez hasonlónak lenni” ellentéte, és (2) utalhat az istentől való elfordulásra is (*Kommentár* I. 5).

³¹ „Egységbe foglaltan (*hénómenósz*) működő tudás”: az intuitív tudás, amely nem premisszákból jut el konklúziókhoz, mint a diszkurzív tudás, hanem egyetlen lépésben kontemplálja a tárgyat.

³² „Részleges” (*memeriszmenósz*) az a fajta gondolkodás, amely hiányos és hézagos. Ilyen a filozófiailag képzetlen ember gondolkodása és a Démiurgoszról való tudása. A filozófiailag képzett ember, aki már „fölemelkedett a gondolkodás méltóságáig”, a daimónok tudásával rendelkezik.

soha nem gondolkodik, természeténél fogva nem-gondolkodó, igazságban és erőnyben [25] soha nem képes részesülni. Ennélfogva ki is van zárva a világalkotó isten teremtményei közül.³³ Hiszen hogyan is lehetne az intelligibilis isten képmása az, ami értelem és gondolkodás nélkül való? Az ő valamennyi képmása gondolkodó és racionális, természeténél fogva ismeri önmagát és alkotóját.

8.

Ebből az következik – mondja Hieroklész –, hogy az itteni világban végrehajtott cselekedeteinkről azoknak adunk [30] számot, akiknek az osztályrészük a középső szint, mivel ők a mi őrünk és felügyelőink. Ránk irányuló tevékenységük egészét fátumnak nevezzük, amely a dolgainkat az igazságosság törvényei szerint irányítja. Ha ők az őrök az érdemünk szerint kiszabott életünknek – mondja –, akkor világos, [35] hogy kinek-kinek a kisorsolt életidejét is ők teljesítik be.³⁴ Egy meghatározatlan ideig tartó életet ugyanis nem lehetséges szemmel tartani. Így az életidőnk meg kell hogy legyen határozva azáltal, hogy a daimóni tevékenység, amely a fátum által elrendelt életünket őrzi, halálunk módját is meghatározza az életidőnkkel együtt, mivel a halál az érdemeink szerint ránk kiszabott élet végső része. Mert ahogy a születés meghatározott, úgy a halálnak is meghatározottnak kell lennie.

9.

[462b] A bennünket *onnan*³⁵ leküldő fátum határozza meg világra jövetelünk kezdetét, minthogy a fátum: isteni akarat és az isteni igazságosság törvénye. Így halálunk meghatározott időpontjára is a fátumnak lesz gondolja, mivel ez ügyel az *innen oda* történő eltávozásunkra. Ennélfogva mind [5] a földi életbe való megérkezésünknek, mind az innen történő távozásunknak az okai meghatározottak. Ha ugyanis ezek meghatározatlanok volnának, az egész élet meghatározatlan volna, és nélkülözné a magasabb rendű irányítást.

³³ Vö. *Kommentár* XI. 28.

³⁴ Vö. Platón: *Állam* X. 620d–e.

³⁵ Az emberi lélek eredetileg, testet öltése előtt az istenek világában időzött, vö. Platón: *Phaidón* 246d–249d. Mondatunkban az „onnan” erre az isteni, transzcendens világra vonatkozik.

10.

Hiszen hol és mely dolgokban volna jelen az a törődés, amely az isteni megítélést és az érdem szerint való juttatást jellemzi, ha mindaz, ami a testtel [10] és a külső körülményekkel kapcsolatos, találmra és véletlenszerűen esne meg velünk? Nem fogunk úgy eljárni, hogy ezeket meghagyjuk véletlenszerűnek, miközben azt mondjuk, hogy a lélek választásai, döntései és készletései valami magasabb rendű szükségyszerűségből támadnak, hiszen így az erény és a hitványság tekintetében nem önmagunkat okolnánk, hanem a szükségyszerűséget.

11.

Persze nem [15] észszerű mindezeket – a lélekkel, a testtel és a külső körülményekkel kapcsolatos dolgokra gondolok – a szükségyszerűségnek tulajdonítani. De az sem észszerű, ha mindezt ráhagyjuk holmi irracionális és ellenőrizetlen, homályos erőkre, amikor mindent az ész vezérel, és a mindenségnek az isten az oka. Szükségképpen az marad, hogy választásaink [20] tőlünk függenek, a választások jogszerű ellentételezései pedig az aithéri lényektől, minthogy őket az isten bíráinkul rendelte, és természetüknél fogva rólunk gondoskodnak. A bennünket illető dolgokkal kapcsolatban három lehetőség van: minden szükségyszerűen történik; semmi nem történik szükségyszerűen; a dolgok felváltva történnek szükségyszerűen és nem szükségyszerűen,³⁶ vagy egyszerűen úgy történnek, ahogy történniük kell.³⁷ [25] Ezek az állítások egyformán abszurdak és egyformán lerombolnak mindenféle gondviselést. A kiérdemelt bánásmód feltételhez kötött volta³⁸ ugyanis mindenképpen bevezeti a gondviselés és az ebből eredő fátum fogalmát. A gondviselés ítélete, amely az emberi dolgokat az igazságosság és a törvény útján rendezi el, megköveteli a szabad akarat és a szabad választás [30] princípiumát. Így a fátum: része a gondviselés egészének, az a része, amely az emberi lelkeket bírák módjára kormányozza.

³⁶ A „felváltva történnek szükségyszerűen és nem szükségyszerűen” úgy értendő, hogy ugyanazon események hol szükségyszerűen, hol meg véletlenszerűen következnek be.

³⁷ Az „úgy történnek, ahogy történniük kell” már egy negyedik tagja volna a felsorolásnak. Schibli a „minden szükségyszerűen történik” állítás megismétlésének tekinti.

³⁸ „A kiérdemelt bánásmód feltételhez kötött volta” (*hé... tu prosz axian hüpothesisz*): a szabad akaratából cselekvő ember tetteit a gondviselés aszerint jutalmazza vagy bünteti, amit a tett megérdemel. Ez a jutalom vagy büntetés a fátum, amely nem eleve determinált, hanem feltételhez kötött: *ha* így és így cselekszel, *akkor* azt a gondviselés így és így fogja ellentételezni. A fátumnak ezt az értelmezését H. Schibli kondicionális fátumnak nevezi.

12.

Az emberi lelkek működése az önmozgó választás³⁹ és az, amit „tőlünk függőnek” nevezünk. Az isteni bírák számára ez biztosítja az egyenlőtlen elosztás észszerű [35] feltételét.⁴⁰ A véletlen teljes birodalma ahhoz tartozik, ami keletkezésénél fogva halandó és irracionális. Hiszen ezen a területen az egyes esetekben nem valami elrendezettség következtében és nem is a dolog „beszámított érdeme szerint”⁴¹ történik meg, hogy ebből a tűzből, amikor kialszik, levegő lesz, a levegőből, ha megsűrűsödik, víz, meg hogy ebből a táplálékból lónak [40] vagy kutyanak a teste lesz, a másiktól pedig másik test, hanem a körülmények megváltozásától függően [463a] az anyag közös és könnyen bármivé változó volta révén mindenből minden létrejöhet, olyan mértékben részesedve a rendben és az isteni szükségszerűségben, hogy mindegyik megmarad fajtája szerint, és együtt haladnak örökké időben egymást követve az őket létrehozó okokkal.

13.

A különböző fajtájú [5] állatokban, növényekben, valamint az élettelen dolgokban nincs meghatározva és nincs is kijelölve semmi olyan, amit az illető egyed megérdemelten elszenvedett sorseseeményének értelmezhetnénk, mivel életük korábbi eseményeiért sem kell megfizetniük, és jelenlegi tetteik miatt sem számítanak megjavításra. Mert semmi sem jut el hozzájuk, ami az [10] aithéri régióból szállna alá avégett, hogy isteni ítélet eredményeképpen az ebbe a régióba való visszaemelkedésre készítse fel őket, ahogy ez minden egyes ember esetében szükségképpen történik, akiknek racionális és halhatatlan lelkével, miután onnan alászállt, rokonai⁴² sokat törődnek, gondoskodnak róla és kiigazítják [15] a rosszra való hajlandóságát. Az emberek ezért szenvednek, és ezért választanak a dolgok között szenvedések közepette, majd újra választanak, és megint elszenvedik azt, amit választásuk miatt megérdemelnek.

³⁹ Az „önmozgó” (*autokinétosz*) jelentése itt: önálló, független, mástól nem befolyásolt, vö. *Kommentár* X. 25; XXI. 1.

⁴⁰ Lásd a 29. jegyzetet.

⁴¹ A racionális emberi lélek szabad akaratából végrehajtott cselekedeteit a gondviselés „beszámított érdeme szerint” (*kata lelogiszmenén axian*) ellentételezi, azaz jutalmazza vagy bünteti (vö. *cod.* 251. 15). Az élettelen dolgok, valamint a növények és az állatok esetében nincs szó ilyenről.

⁴² Ezek a rokonok az istenek és a daimónok, akik „úgy gondoskodnak... rólunk, mint rossz útra tévedt rokonaikról” (*Kommentár* XI. 31).

14.

Ezért tehát az irracionális lények életében számos olyan mozzanat van, amely véletlenszerű és nincs része isteni döntésben. Ám a mi dolgainkban még az is, ami véletlenszerűnek [20] tűnik, a gondviselő fátumot szolgálja, úgyhogy amit látszólag spontán módon szenvedünk el, az oktan állatokhoz hasonlóan, azt a testünk és külső körülményeink vonatkozásában szenvedjük el, és ezt egy bennünket felügyelő ítélet határozta meg. A dolgainkban fellelhető feszültség, ellazulás és e két állapot [25] különféle változásai a lélek szabad akaratát nevelik tanítóként a jó állapota érdekében, amely hamarabb érhető el, ha a lélek okosan fogadja az állapotaiból következő szenvedéseket, de számos hosszú időciklusba telik, valahányszor és ostoba állapotba kerül ezeket illetően.⁴³ Megfizet ugyanis [30] az ostobaságáért, ám nem szenved kevésbé azoktól a dolgoktól, amelyeken keresztül kötelessége felé terelődik.

15.

Azt mondja Hieroklész, hogy a lélek, amely bármely választása bármely késztetéséről számot tud adni, méltónak bizonyul arra, hogy a hozzá legközelebb álló magasabb rendű lények felügyeljenek rá, és hogy mindig olyan ítéletben, tisztulásban és [35] büntetésben legyen része, amelyet állapota szerint megérdemel. A választás tőle függ, de a választásaival együtt járó következményeket a gondviselés ítélete határozza meg, amely a lélek állapotait aszerint ellentételezi, hogy mit érdemelnek. Így hát azt mondjuk, hogy egy és ugyanazon élet az, amelyet választottunk és amely ki lett nekünk [40] sorsolva.⁴⁴ A tetteinkért járó jutalom és büntetés láthatóvá teszi az akarat szabad mozgását és az isteni felügyeletet. Így mozgásaink kezdettől fogva mindvégig [463b] szabadok, még ha némelyek több szabadságot élveznek is, mások meg kevesebbet. Nem mindig egyenlő mértékben őrizzük meg a „tőlünk függőt”, és az érdemeink szerint kijáró viszonzások mértéke nem tetszőleges. Ez a fátum, amely bennünket ebbe a világba vezet, majd innen ismét vissza; egymásba fonódása és együttes működése az emberi szabad választásnak és e választás isteni megítélésének, úgyhogy amikor a szolgálai alávetettséget nem ismerő szabad választásunk révén azt választjuk, amit akarunk, olyankor a tévedhetetlen isteni megítélés révén gyakran olyasmit szenvedünk el,

⁴³ Minél gondosabban bánik valaki a földi élete során a lelkével, annál kevesebbszer kell földi lényként megszületnie. Az „időciklus” a ciklikus újjászületésre vonatkozik.

⁴⁴ Vö. Plátón: *Állam* X. 617e. A megszületésre váró lelkek maguk választanak az elébük helyezett életforma-modellek közül, de a választás nem egyidejűleg történik: egyszerre csak egy lélek választhat. A sorrendet sorsolással állapítják meg.

amit nem [10] akarunk. A meghatározott életfolyamat egészében foglal helyet minden egyéb, ami az emberi élettel kapcsolatos, és halálunk időpontját és módját a fátum határozata rendeli el.

16.

Érdemes tudnunk, mondja a szerző, hogy a lélek, amikor [15] az Értelem⁴⁵ felé fordul, akkor sem veszíti el azt a gyöngeséget, hogy olykor esztelenül viselkedik, másrészt a szélsőséges hitványság állapotában sem veszíti el a gondolkodásnak és gondolatai helyes irányba terelésének képességét. Az emberi lélek ugyanis természeténél fogva ilyennek van alkotva: az isteni boldogságra és a halandó létformára is alkalmas, [20] felváltva élve mindkét képességgel, mivel mindkettőre termett az isteni gondviselés szerint. Így szert tett arra a képességre, hogy önmagát saját szubsztanciájának megfelelően kormányozza. Önmozgó⁴⁶ diszpozíciójából következik, hogy hosszabb időt tölt a fönti, mint a lenti világban. Ezért némely lelkek tízezer, mások [25] háromezer éves ciklusokat tesznek meg.⁴⁷ Az erény megrövidíti a vándorlás idejét, és a jó iránti összpontosított vágyuk csökkenti földi tartózkodásuk hosszú idejét.

KIVONAT A MÁSODIK KÖNYVBŐL

17.

[30] Hieroklész azt mondja, hogy ezek a létezők⁴⁸ szubsztanciájuk szerint működnek, változatlanul megmaradva szubsztanciájukban és működésükben, semmit nem elaprózva önmagukból⁴⁹ és nem is jöve mozgásba teremtményeik létezése miatt. Ők pusztán azért, hogy azok, amik, megalkotják a létezők második fajtáját. Mindebből az következik, [35] hogy [a létrehozás-hoz] nem használnak anyagot, nem egy bizonyos időponttól kezdve tevékenykednek, és arról sincs szó, hogy egy bizonyos időpontban abbahagyják tevékenységüket, továbbá ami létrejött, az nem helyezkedik kívül az őt lét-

⁴⁵ Értelem (*nusz*): a Démiurgosz. Vö. *Kommentár* X. 4, a 65. jegyzettel és *passim*.

⁴⁶ Az „önmozgó” kifejezés jelentésének magyarázatát lásd a 12. fejezethez írott jegyzetben.

⁴⁷ Vö. Platón: *Phaidrosz* 248e–249a.

⁴⁸ Ti. a halhatatlan istenek.

⁴⁹ A mesterember az alkotás során mintegy „elaprózza” erejét, vagyis egy idő után belefárad a tevékenységbe és pihenésre szorul. Az isteni alkotási folyamatra ez nem jellemző.

rehozó alkotó tevékenységen. Mindezek az alkotások⁵⁰ ugyanis járulékos működésből⁵¹ származnak, ahogy például a házépítés során és hasonló esetekben látjuk.

18.

Azt mondja, hogy amikor Platón így ír a *Phaidrosz*-ban: „Az égbolt fölötti helyet még egyáltalán nem énekelte meg földi költő és méltóan nem is fogja megénekelni soha”,⁵² akkor nem a szó elsődleges értelmében vett *helyre* gondol (hiszen az testeket foglal magába),⁵³ [464a] hanem ehelyett egy bizonyos szubsztanciára és egy olyan fajtára, amely a kozmosz fölött áll és intelligibilis – mint ahogy bizonyos témákról beszélgetve szoktuk azt mondani, hogy „a gondolatmenetnek ezen a *helyén*, ahová eljutottunk, azt mondjuk, hogy”, a beszélgetés tárgyának az [5] összegezését és tárgyalásának szempontját nevezve „helynek”.⁵⁴

19.

Azt mondja, hogy a *Törvények*-ben Platón a reánk irányuló isteni gondviselés különleges voltát mutatja meg, amikor ezt mondja: „Isten intéz mindent, és istennel együtt a szerencse és a pillanat⁵⁵ kormányozza [10] az összes emberi dolgokat.”⁵⁶ Ebből világos, hogy a szenvedélyektől mentes, állandóan tökéletes és ezáltal tévedések nélkül való létezőkre⁵⁷ az isten tiszta és egyszerű gondviselése irányul, azokra a racionális létezőkre pedig, akik olykor esztelenségekre ragadtatják magukat és ezáltal hitványsággal telnek el, a [15] megfelelő időpontokkal és a véletlenekkel elegy gondviselés vonatkozik.

⁵⁰ Ti, amelyek elkészülésük után kívülre kerülnek az őket megalkotó tevékenységen.

⁵¹ Az olyan alkotási folyamat, mint a házépítés vagy bármely egyéb mesterségbeli tevékenység, azért „járulékos működés” (*kata szümbebékosz energeia*), mert a mesterember mesterségbeli tudása nem tartozik hozzá szubsztanciájához, hanem járulékos tulajdonsága csupán.

⁵² Platón: *Phaidrosz* 247c.

⁵³ Ez a térbeli hely arisztotelészi meghatározása, lásd *Fizika* IV 4, 212a5–6.

⁵⁴ A hieroklészi példa ebben a szó szerinti formájában magyartalan, mert mi egy gondolatmenetnek nem egy bizonyos helyéről, hanem egy bizonyos pontjáról szoktunk beszélni.

⁵⁵ A „szerencse” (*tükhé*): a véletlen, amely elegyedik az isteni gondviseléssel; a „pillanat” (*kairosz*): a megfelelő időpont.

⁵⁶ Platón: *Törvények* 709b–c (Kövendi Dénes – Bolonyai Gábor fordítása).

⁵⁷ Ezek a lények a „halhatatlan istenek” és a „fenséges daimónok”, lásd a *Kommentár* I. és III. fejezetét.

20.

A tiszta gondviselés sajátos tevékenysége az, hogy elsősorban jó dolgokat juttat azoknak, akikre irányul, és megóvja azt, ami természet szerint hozzájuk tartozik, míg a természettel ellentétes állapotok kiigazítása és a vétkek kijavítása az anyagi gondviselés tevékenysége, amely [20] a véletlent és a megfelelő pillanatot alkalmazza. Az isteni ítélet ugyanis nem eleve megállapított elv szerint juttat némelyikünknek szörnyűségeket, másikunknak kellemes dolgokat, hanem attól függően, amit előző életeinkért kiérdemeltünk. Az ítélet ugyanis, amelyet a fölénk rendelt bírák⁵⁸ meghoznak rólunk, az orvosi [25] mesterséghez hasonlatos: az orvos fogadja az embereket, akik önmaguk miatt betegedtek meg, és a megfelelő időpont szerint mindazt előírja nekik, ami a gyógykezelésbe vett embereknek használ. Ezért az ítélet alá eső emberek érdeme – mivel más és más, és szabad akaratuk mozgása szerint változik – [30] véletlent elegyít a ránk irányuló gondviseléshez. A kire-kire illő helyzet magával hozza a büntetésre és a megtisztulásra megfelelő időpontot is. Amikor a véletlen és a megfelelő időpont egybefonódik az isteni gondviseléssel, ez az egész szövődék adja ki a fátumot, amelybe az emberi szabad választásból kerül bele a [35] véletlen, az isteni ítéletből pedig a megfelelő időpont. Az orvosi mesterséghez az tartozik, hogy megszabja a terápia megfelelő mértékét, az emberhez pedig az, hogy olyan állapotba juttatja magát, hogy szüksége van a vágásra, égetésre és egyéb fájdalmas gyógykezelésre. Hieroklész azt mondja, hogy Platón másutt is gyakran fejt ki [40] efféle filozófiai gondolatokat az emberi lényegről és a bennünket kiigazító gondviselő fátumról.

21.

[464b] Azt mondja, Platón megadja a filozófus és a szerelmes közötti különbséget, valamint azt, hogy miért szokás egyenlő tiszteletet érdemlőnek tekinteni őket.⁵⁹ Valódi filozófiát az művel – mondja Platón –, aki a közéleti tevékenység nélkül való kontemplációt szereti és minden mást semmibe vesz,

⁵⁸ Az ember bírái a daimónok.

⁵⁹ Mint az alábbi leírásból kitűnik, Hieroklész „filozófusnak” azt az embert nevezi, aki a közélettől visszavonulva saját lelkének a földi szennyeződéstől való megtisztításán munkálkodik. A „szerelmes” (*erótikosz*) az az ember, aki az érzéki szép iránti vágytól elindulva egyre magasabb rendű szépségekre vágyakozik, és végül így jut el a filozófiai kontemplációhoz. Ezt a fejlődési folyamatot Platón *A lakomában* és a *Phaidroszban* írja le. A „szerelmes” a kontemplációt nem kizárólag saját lelkének megtisztítására használja, hanem arra, hogy polgártársait megtanítsa a magasabb rendű szépségek szemlélésére és arra az életformára, amelyet ez a szemlélet implicál. Ezért nevelői és vezetői szerepet is vállal a közösségben, amelyben él.

továbbá a megtisztító erények⁶⁰ révén annak szenteli magát, hogy kizárólag a szakrális tökéletessé váláshoz emelkedjen föl, ahogy ezt a *Theaitétosz*-ban fejtegeti.⁶¹ A valódi filozófus tehát Platón szerint ilyen.

22.

A szerelmesről pedig úgy beszél, mint olyan emberről, aki filozofikus szerelemmel van az ifjak iránt, [10] aki a cselekvésre vonatkozó erényekben azok isteni természete és a bennük rejlő szépség miatt gyakorolja magát, azon van, hogy kivegye részét az értelmi javakból, és valódi értelemben vett polgári és nevelői életformát folytat. Platón az *Államban* fejti ki ezt, ahol a filozófusokról szólva az államok vezetőivé [15] teszi meg őket, hogy ezekben a közösségekben valamiképp csökkentsék az erkölcsi hitványságokat, és azt mondja, az állam soha nem lesz boldog, ha körvonalait nem azok rajzolják meg, akik isteni mintát használnak.⁶²

23.

Miféle körvonalak megrajzolásáról van itt szó? Kezükbe vesszük az államot és az emberi jellemeket, mint egy írotáblát, és először is [20] tisztára törlik, utána megrajzolják az alkotmány körvonalát, és ezután, gondolom, a kidolgozás közben sűrűn tekintenek mindkét oldalra: arra, ami természettől fogva igazságos, szép és mértéktartó, meg a többi effélére, és arra, ami az emberekben megalkotja – ahogy [25] Homérosz is mondta – az „istenformáját” és „istenhez hasonlatost”, és hol kitörölnek, hol ismét belerajzolnak valamit, amíg az emberi jellemeket a lehető legnagyobb mértékben istennek tetszővé nem teszik.⁶³

24.

Ilyen ember az alkotmány megrajzolója, aki filozofikus szerelemmel van az ifjak iránt, vagyis aki kontemplatív értelemmel igazgatja az államot. [30] Az ifjú ugyanis: érzékelés és az érzékelésben adott szépség, ahogy az idősebbhez és az érzékelés nevelőjéhez a szellem illik. Ezért az az ember, aki egyedül az értelemre támaszkodik, bölcs megvetéssel lévén az evilági dolgok iránt olyan-

⁶⁰ A megtisztító erények (*kathartikai aretai*): bölcsesség, bátorság, mértékletesség, igazságosság. Ezek ugyanazok, mint a „szerelmesnek” a cselekvésre vonatkozó erényei (lásd a 22. fejezetet), csak felhasználási módjuk más: a „filozófus” önmaga megtisztítására, a „szerelmes” a közösség javára használja őket.

⁶¹ Platón: *Theaitétosz* 173c–176a.

⁶² Platón: *Állam* 500c.

⁶³ Platón: *Állam* 501a–c.

nak mutatkozik, aki valódi filozófiát művel, azaz mesterkéletlen, nincsen az anyaghoz semmi köze, és nem lehet őt megbűvölni. Az érzékelés ugyanis [35] valamiképpen meg akarja bűvölni és rá akarja venni a gondolkodást, amikor együtt van vele, hogy saját javaként fogadjon el valamit az anyagi dolgok közül is. Platón arról az emberről mondja, hogy filozofikus szerelemmel van az ifjak iránt, aki az érzékelést alárendeli az értelemnek. Az ilyennek hatalmas őrzője [40] a kontemplatív értelem, hogy csatlakozhatatlanul működjön az érzékelés területén, és nem szeret [merő] képmásokat rajzolni magánéleti és közéleti használatra, miközben az emberi jellemeket javítja egészen addig, amíg [465a] – amennyire ez lehetséges – istennek tetszővé nem teszi. Amit ugyanis *ott*⁶⁴ lát az isteni mintát használó festő, azt próbálja beleírni a többi emberbe, az értelemre vonatkozóan nem hagyva el semmit, ami az első filozófusra jellemző, akitől emberszeretetében mutatkozik különbözőnek, [5] ahogyan az meg egyéni teljesítményében múlja őt felül. Ezek tehát a köztük meglévő különbségek. Egyikük valódi filozófiát művel, azaz nincs szüksége az emberi világ dolgaira és nem is fordul feléjük, a másikuk filozofikus szerelmet gyakorol, ami azt jelenti, hogy szeretettel van az emberek iránt, és megszervezi társai dolgait. Mindazonáltal, miután [10] egy és ugyanazon filozófiának vannak a birtokában, azt mondjuk róluk, hogy egyenlő megbecsülést érdemlően a lélek helyreállításán fáradoznak, egy időben nőnek ki szárnytollaik és ugyanazon fölemelkedésre méltók.

KIVONAT A HARMADIK KÖNYV TIZEDIK FEJEZETÉBŐL

25.

Nem hiábavalóság – mondja Hieroklész –, hogy az emberek számára törvényeket állapítanak meg, [15] nem véletlenül lettek ők gondolkodással fölruházva, nem üres dolog a megfontolás és nem fölösleges az ima sem, ha az emberi dolgokat a gondviselés kormányozza, törvénnyel és igazságossággal rendezve szabad választásunk ellentételezéseit. Ha ezek szükségszerűek, helyesek és üdvösek, akkor a gondviselő fátumnak, [20] amely a tőlünk függőről a nem tőlünk függő szenvedések alkalmazásával ad nekünk tanítást, nem sérül meg a rendje. Ezek ketten sokkal inkább megerősítik, mint lerontják egymást. Ha ugyanis létezik a gondviselés, abból szükségszerűen az következik, hogy a törvények, az észszerű számítások és az imák sokasága üdvös a számunkra, míg ha nem létezik, akkor ezek nemcsak hogy teljességgel [25] értelmetlenek volnának, de eleve nem is létezhetnének. Ezért a tőlünk függő is feltételezi a gondviselést, és a gondviselés is a tőlünk függőt. Szabad választásunk ugyanis megerősíti a fátum fogalmát, a fátum pedig a mi mozgásunk

⁶⁴ Az ideák (formák) világában.

szabadságát⁶⁵ biztosítja. Ha szabad akaratunkat tisztán és az értelemmel meg-egyező módon [30] az istenre figyelve működtetjük, a törvényekhez tartva magunkat, imádkozva, figyelembe véve a jóakaratot és minden körülmények között ügyelve önmagunkra, a legnagyobb javakban lesz részünk. Ha mind-ezeknek az ellenkezőjét tesszük, valamiképp teljes mértékben el fogjuk szenvedni az ezekre a dolgokra rendelt fájdalmas gyógyító [35] büntetéseket, saját tapasztalatunkból megtanulva, hogy mi a kötelességünk. Ahhoz, hogy rosszabb minőségű választásainkat megtisztítva jól és helyesen alakítsuk ki diszpozícióinkat, a legnagyobb mértékben hozzájárul az ima, a törvény, a tanács és az ezekhez hasonlók. Gondolkodásunkat ezek hozzák rendbe és összhangba az istennek való engedelmességgel.

26.

[40] Azt mondja, hogy szabad akaratunk nem olyan, hogy saját választásai működtetésével minden meglévő és létrejövő dolgot képes legyen megváltoztatni. Ha ugyanis így volna, [465b] akkor nemcsak hogy minden egyes ember számára más és más világmindenség és életberendezkedés létezne, miután nem mindannyian akarjuk ugyanazokat a dolgokat, de minden dolog együtt is változna minden egyes ember diszpozícióival – ha ezek a diszpozíciók tevékenyek volnának, és képesek lennének szubsztanciákat teremteni –, [5] és ekkor a dolgok mássá és mássá válnának az emberi választások gyors átalakulásait követve. [Mivel ez nem így van], ezért észszerűen [úgy magyarázhatjuk, hogy] az emberi szabad akarat képessége – miután ez az akarat változékony és mulandó – egyáltalán nem alkalmas arra, hogy külső segítség nélkül bármit is létrehozson vagy megváltoztasson, hanem az a helyzet – mondja a szerző –, hogy [10] a meglévő dolgokat emberi választás nem változtathatja meg, mivel isteni törvény öröklik fölöttük, és a keletkezők közül sem változtathatja meg azokat, amelyek a kozmosz működéséhez járulnak hozzá.

27.

[Az emberi akaratnak] csupán önmaga fölött van hatalma, afölött, hogy diszpozícióinak segítségével önmagát jobbá vagy rosszabbá tegye, mivel ő csupán megítélni [15] képes a meglévő dolgokat és elfogadni azt, ami történik, és így erényre vagy hitványságra téve szert jó vagy rossz állapotba kerüljön tevékenységei során. A szabad akarat megvilágítja, hogy az egyetlen dolog, ami tőlünk függ, az, hogy tetszésünk szerint alakítsuk önmagunkat; a test, [20] amelyet magunkra öltöttünk, valamint külső körülményeink nem szá-

⁶⁵ Azaz választásunk szabadságát.

mítanak az akarat uralma alá tartozónak. Mert ha az, amit „tőlünk függőnek” nevezünk, túllép azon a szubsztancián, amelyen alapszik – mintegy idegen területre kerül, és azt akarja, hogy más dolgok is tőle függők legyenek, például a test és a vagyon –, akkor számtalan akadályt tapasztal meg, mivel a dolgok nem [25] az ő terve szerint alakulnak, és rengeteg ezzel együttműködő körülményre van szüksége, hogy ezek közül bármi is az ő szándéka szerint történjen. Mármint az, hogy akadályok ne jöjjenek közbe, a tervünket támogató tényezők viszont rendelkezésünkre álljanak, nem tőlünk függ, hanem valamely más, messzire nyúló feltételtől és az [30] azt követő rendtől, amelyről azt mondjuk, hogy a fátum teljesíti be: a „nem tőlünk függő” területén meghozott isteni ítélet, a „tőlünk függő” érdeme szerinti ellentételezésként. Hiszen nem semmisíti meg az emberi lélek szabadságát, ha az isten hatalmában áll, hogy a lelken kívül eső dolgokat ő ossza ki, és mindenkinek azt adja meg, [35] amit diszpozíciója szerint megérdemel. A gondviselő fátum ugyanis a legnagyobb mértékben megköveteli az erény és a hitványság irányában tett önmozgásunkat, mert egyébként az egyenlőtlen elosztás, ha nem a mi szabad akaratunkat venné feltételként, nem volna igazságos.

28.

Azt mondja, hogy Platón a *Timaiosz* vége felé, ahol a [40] testi bajokról és kezelésükről beszél, megtiltja a szervezetet tisztító gyógyszerek könnyelmű alkalmazását, mert ki kell várni a betegségek természetes [466a] kifejlődését, és nem szabad erőszakos beavatkozásokkal fokozni a bajt.⁶⁶ Fejtegetése menetét követve kimutatja, hogy minden betegségnek megvan a maga természettől megszabott időtartama, amely arányban áll az élőlények [5] felépítésével. Mint mondja, ezek a lények úgy vannak megalkotva, hogy fogantatásuktól fogva megvan a fajtájukra jellemző életidejük, például a ló legfeljebb ennyi és ennyi évig él, a marha meg annyit, és ugyanígy fajtánként. Például a tehén él tíz évig, ha nem ragadja el vadállat, vagy nem pusztítja el valami kívülről rátörő [10] veszedelem. Mert mindegyiknek a természettől megszabott, fajtája szerinti életideje van; szervezete addig képes fennmaradni, azon túl már nem tud tovább élni.

29.

Nem mindegyikük tölti ki teljes mértékben azt az életidőt, amelyet felépítése lehetővé tesz számára, mert érheti valami erőszakos támadás kívülről, [15] amiről azt mondjuk, hogy a mi esetünkben a gondviselés rendelte így, az oktalan állatok esetében pedig véletlenül következett be. Az oktalan álla-

⁶⁶ Platón: *Timaiosz* 89b–d.

tok és a növények számára ugyanis nincs szükségszerűen kijelölt időpontja a halálnak, amelyet érdemének megfelelően kap a lélek, mint nálunk, embereknel, [20] mivel ezek nem is ugyanúgy jutnak az élethez, mint mi. Mert mi valamennyien a daimóni bírák ítéletének megfelelően olyan életet kapunk, amelyet előző életeink alapján megérdemlünk. Ebben az életben minden benne foglaltatik: népcsoport, város, apa, anya, a fogantatás pillanata, a test minősége, életformák [25] és események, amelyek megfelelnek életünknek, halálunk módja és elrendelt időpontja. És mindezek élén az a daimón áll, aki osztályrészünkül jutott. Az állatok és növények esetében természetüknel fogva nem látunk ilyesmit. Az oktan természetűtől ugyanis teljesen idegen az, ami a racionális szubsztanciát [30] mint racionális szubsztanciát megilleti.

30.

Nem igazságos dolog ugyanazon gondviselést érdemlőnek tekinteni a racionális és az oktan lényeket. Ez utóbbiaknál elegendő a fajtájukat védő gondviselés (mert csupán a fajta az, ami halhatatlan és mindig ugyanaz marad). Mi azonban, ha nem vonatkozna mindegyikünkre külön-külön egy [35] gondunkat viselő hatalom, amelynek köszönhetően a dolgainkban nincs semmi, amivel a gondviselés nem számol, akkor egyáltalán nem volna részünk a nekünk kijáró gondoskodásban. Úgy helyénvaló, hogy azok a lények, akiket a Démiurgosz egy meghatározott szám szerint hozott létre⁶⁷ és akik az ő teremtsének szülöttei, külön-külön [40] kapjanak részt gondviselésében. Ő ugyanis nem egyetlen lelket alkotott, amelyből mindegyikünk véletlenszerűen mint egy rész elkülönül, [466b] és amelybe újra visszaelegyedünk, hanem minden egyes emberi lelket egyenként teremtett meg és határolta körül őket saját határaival. Ezért mindegyik lélekre vonatkozóan a gondviselés, megítélés, büntetés, megtisztulás, a keletkezés világába való küldés, a neki kiosztott életidő [5] és a halál nem spontán módon történik. A halál után pedig az osztályrészünkül jutott daimón vezetésével megyünk a Hádészba.

31.

A többi állat, valamint a növények esetében a mi [rájuk vonatkozó] elhatározásaink, továbbá az a kényszerítő szükségletük, hogy felfalják egymást, valamint a különböző [10] véletlenszerű események kényszerítik mindegyiküket arra, hogy természetes kimúlásuk időpontjánál korábban, rend nélküli és meghatározatlan módon pusztuljanak el, tekintve, hogy nincs büntetés

⁶⁷ Platón: *Állam* X. 611a.

kiszabva rájuk a korábbi életeik miatt, és nem várnak ítéletre amiatt, amit jelenlegi életükben tettek vagy szenvedtek el. Ám az embereket illetően a gondviselés rendelkezései, a daimónok ítéletei, [15] életünk kisorsolt eseményei, a régi bűnök ellentételezései és egyéb tényezők meghatározzák a halál időpontját és módját. Így a szabad választásunkból eredő, valamint a látszólag véletlenszerűen végbemenő dolgaink kapcsolódnak össze kinek-kinek a fátumává, és [20] teljesítik be megérdemelt büntetésünket. Mindig a múltbeli tettek adják meg a sorban utánuk következők megtörténésének okát, és a tőlünk függő maga után vonja a nem tőlünk függő körülményeket, miáltal az emberi választásokat a fátumnak ama törvényei javítják ki, amelyeket a Démiurgosz állapított meg a lelkek számára.

Kötetünk három szöveget tartalmaz: A püthagoreus *Aranyverset*, az újplatonikus alexandriai Hieroklész kommentárját az *Aranyvershez*, valamint Hieroklésznak a gondviselésről írott művét.

I. A PÜTHAGOREUS ARANYVERS

1. Az *Aranyvers* kompozíciója és tartalma¹

A 71 hexameter-sorból álló költemény két részre oszlik. Az első (1–49a sor) utasítások formájában fogalmazott intelmeket tartalmaz, a második (49b–71) ígéreteket és az emberi élet végső céljának megmutatását. A mű egésze egyetlen nagyszabású kondicionális kijelentésben foglalható össze: „Ha azt teszed, amire utasítalak, akkor részed lesz a megígért javakban.”

(I.) Az első rész első szakasza (1–8) arra vonatkozóan ad utasításokat, hogy hogyan viszonyuljunk a racionális lényekhez: az istenekhez, hérószokhoz, daimónokhoz, továbbá szüleinkhez és rokonainkhoz (1–4), valamint a barátainkhoz (5–8).

A következő szakasz (9–49a) azokra az erényekre vonatkozó intelmeket sorolja föl, amelyekkel rendelkezünk kell és tudnunk kell alkalmazni őket ahhoz, hogy elérjük a spirituális érettséget. Ez a rész az etikai magva a költeménynek. Négy alszakaszra oszlik.

Az első (9–20) a négy sarkalatos erénnyel foglalkozik: mértékletesség (9–12), igazságosság (13), morális belátás (14–16), morális bátorság (17–20).

A második (21–26) arra tanít, hogyan hatástalanítsuk azoknak az érvelését, akik el akarnak téríteni célunktól, és arra akarnak rávenni, hogy olyasmit tegyünk vagy mondjunk, ami morálisan a kárunkra van.

A harmadik alszakasz (27–44) két erényre fókuszál: a morális belátásra és a mértékletességre. A szakasz első része (27–39) a cselekvést *megelőző* meg-

¹ A mű kompozícióját és tartalmát C. J. Thom monográfiájának VI. fejezete alapján ismertetem.

fontolást tárgyalja, amelyre azért van szükségünk, hogy elkerüljük a negatív következményeket, a második rész (40–44) a cselekvés *után* megvalósítandó visszapillantást és önértékelést fogalmazza meg.

Az utolsó alszakasz (45–49a) arra buzdítja a tanítványt, hogy gyakorolja az elhangzott intelmeket avégett, hogy eljusson az erényesség óhajtott állapotába. Megerősítésül a szerző a *tetraktüsz*² fölfedező Püthagorasz tanítványainak az ismert esküjét idézi. A *tetraktüsz* a természet misztériumaiba nyert belátás komplex szimbóluma. Említése a költemény második részéhez való átmenetként szolgál.

(II.) A mű második része mutatja be az előírt életmód végső céljait és hasznát. Jóval bonyolultabb és homályosabb az első résznél, főként azért, mert csupán utal a jövőbeli belátásokra és a tanítás haladóbb részére anélkül, hogy megmagyarázná ezeket.³

Az első szakasz (50–64) felsorolja azokat a belátásokat, amelyekre a tanítvány szert fog tenni: az istenek és az emberi lények viszonyának belátása (50–51), a természetre (52–53) és az emberi szenvedés okaira vonatkozó belátás (54–60). Azzal a Zeusshoz intézett könyörgéssel végződik, hogy az isten mutassa meg kinek-kinek a daimónját (61–62), valamint egy vigasztalással: az emberi fajta isteni eredetű, és megvan rá a lehetősége, hogy részesüljön a természet misztikus kultuszában (63–64).

Az ezt követő záró szakasz (65–71) a végső ígéreteket és rendelkezéseket tartalmazza. Ezek megint a mértékletességgel és a morális belátással kapcsolatosak. Az utolsó ígéret explicitté teszi, hogy a végső cél a földi élet utáni halhatatlan és isteni egzisztencia visszanyerése.

Az *Aranyvers* központi jelentőségű fogalma a belátás. Jóllehet maga a *phronésisz* („belátás”) kifejezés nem fordul elő a költeményben, ám az olyan intelmek, mint a „fogadd meg” (*eike*, 6), „légy tudatában” (*iszthi*, 9), „ne viselkedj értelmetlenül” (*méd’ alogisztósz ekhein*, 14), „tudd” (*gnóthi*, 15), „gondold meg” (*phrazeu*, 19), „fontold meg” (*buleuu*, 27), „tanuld meg” (*didaszkeu*, 30), „vess számot” (*logiszai*, 39), „tégy különbséget” (*krinón*, 68), „vizsgáld meg” (*phrazeu*, 68), nem hagynak kétséget afelől, hogy a belátás fejlesztésére vonatkozó instrukciókról van szó.

A belátás arra szolgál, hogy a tanítványban kialakítsa a megfelelő cselekvési és magatartásbeli attitűdöt. Az erre vonatkozó intelmek: „szokd meg” (*ethíze*, 9, 14, 35), „ne döbbenj meg” (*mét’ ekplésszeto*, 22), „ne engedd” (*mét’ easzész*, 22), „mértéket kell tartani” (*metron <khre> poieiszthai*, 33), „óvakodj” (*pephüla-*

² A *tetraktüsz* fogalmának magyarázatát lásd a hieroklészi *Kommentár* XX. fejezetében.

³ Ennek a homálynak az lehet a valószínű oka, hogy a kontemplatív belátás tartalmi elemeire már magának a tanítványnak kell szert tennie saját kontemplációja során. Itt a mester csupán a témákat jelölheti meg, de nem végezheti el a kontemplációt tanítványa helyett.

xo, 36), „korhold” (*epiplész*, 44), „örvendj” (*terpeu*, 44), „fohászkodj” (*epexamenosz*, 49), „légy nyugodt” (*tharszei*, 63), „tartózkodj” (*eirgu*, 67).

A helyes belátás és a morálisan helyes életforma attitűdje kölcsönösen hatást gyakorolnak egymásra: minél belátóbb valaki, annál helyesebb életet él, és minél helyesebb az életformája, annál mélyebb belátásra képes.

A belátásnak két fajtája van: a morális és a kontemplatív. A költemény első részében tetteink morális implikációinak belátása kerül szóba. Célja az, hogy képesek legyünk elkerülni a morális perfekcióhoz vezető úton felbukkanó akadályokat. Ez a belátás együtt jár az emberi állapot egzisztenciális paramétereinek tudatosításával, korlátaink felismerésével. *Először*: személyközi viszonyok hálójában élünk, amely az istenekkel, a családdal, más emberekkel hoz bennünket kapcsolatba, és e viszonyok mindegyike sajátos magatartást követel meg (1–8). *Másodszor*: fizikai vágyaknak és irracionális szenvedélyeknek vagyunk kitéve, amelyeket kontrollálnunk kell, ha fölébe akarunk emelkedni az állatias létmód szintjének (9–12). *Harmadszor*: nagyon kevésbé tudjuk csupán kontrollálni – olykor sehogy – az életünket befolyásoló körülményeket. Mivel ezek a körülmények kontrollálhatatlanok, el kell tudnunk viselni őket (14–20). *Negyedszer*: néha ki vagyunk szolgáltatva embertársaink akaratának és vélekedésének, ezért kell találnunk egy *modus vivendi*-t, hogy ellenálljunk a meggyőzésünkre irányuló negatív kísérleteiknek (21–26). *Ötödször*: testünket is gondolnunk kell. Röviden: meg kell határoznunk saját életstílusunkat (32–38).

A morális belátás egy sor olyan kritériumot foglal magában, amelyeket minden cselekvésünkben alkalmaznunk kell, mivel ezek alkotják az alapvető princípiumát annak, hogy egy bizonyos cselekvésünk megfelel-e végső morális javunknak, vagy sem (25–26, 27, 29, 31, 34, 39). Ez azt implikálja, hogy tetteink tudatosak, megfontoltak és racionálisak kell hogy legyenek. Ennek érdekében hozzá kell szoktatnunk magunkat ahhoz, hogy minden tettünket előre megfontoljuk, hogy amennyire lehetséges, biztosítsuk a dolog sikeres kimenetelét (27, 39). Utólagos vizsgálatra is szükség van morális fejlődésünk megállapítása végett, és azért, hogy máskor elkerüljük a hasonló tévedéseket (40–44).

A költemény második része különböző metafizikai kérdésekbe nyерhető kontemplatív belátást ígér. Ez a morális belátás fejlettségétől függ, és neki magának is vannak morális implikációi. Az első kérdés az isteneket és a halandókat egybefoglaló kapcsolat (*szüasztaszisz*) kérdése (50–51). A tanítvány ennek nemcsak a természetébe nyer bepillantást, hanem abba a módba is, ahogy ez a kötelék az ő életének minden aspektusát áthatja. A második metafizikai kérdés a természet szerkezetére: homogeneitására és részeinek kölcsönös kapcsolatára vonatkozik (52–53). Ennek a belátásnak a birtokában a tanítvány képes lesz elkerülni a hamis reményeket és alaptalan félelmeket (nem fog „várakozni a nem-várhatóra”), és tudatosan éli meg mindazt, ami történik vele. A harmadik és legfontosabb metafizikai kérdés az emberi szen-

vedés okával kapcsolatos (54–60). A szerző a platóni hagyományhoz kapcsolódva azt tanítja, hogy az ember végső soron maga felelős a sorsáért,⁴ és így a neki kijutott szenvedésekért is: „az embereknek saját maguk által választott bajuk van” (54). Ám Platóntól eltérően a szenvedések okát nem a léleknek a testet öltés előtt végbement sorsválasztásában jelöli meg, hanem egyszerűen abban, hogy a legtöbb ember nem ismeri föl a jót, és nem tud megszabadulni a rossztól. Ez a tudatlanság és a megszabadulásra való képtelenség eredményezi az emberek meghasonlottságát: a racionális választás kritériumait nélkülözve „fel és alá hengerednek számtalan baj közepette” (58) anélkül, hogy körülményeiket kontrollálni tudnák.

Mivel a szenvedés oka a belátás hiánya, ezért a terápia a belátás megszerzésében áll. A költemény első részében a tanítvány arra lett fölszólítva, hogy a szenvedést viselje el zúgolódás nélkül, mert a jó emberekre a sors ebből keveset mér (17–20). A gyötrellem és az ártalom elkerülésére szolgáló tevékenység az erények helyes gyakorlása (27, 29, 34, 36, 39). A költemény második részében az ember metafizikai státusára és a természetben elfoglalt helyére vonatkozó belátás kínál ellenszert a szenvedésre (61–64), mivel ez tesz képessé a negatív következményekkel járó tettek elkerülésére és szabadítja meg a lelket a szenvedéstől (65–66). Ez a szabadulás a testi halálban teljesül ki, amikor a lélek isteni és halhatatlan lényként visszatérhet eredeti lakhelyére, az aithérba (70–71).

2. Szerzője és keletkezési ideje

Az *Aranyvers* keletkezési idejére és szerzőjének nevére vonatkozó adataink nincsenek. A szerző anonimitása szándékos lehet: Hieroklésznak valószínűleg igaza van, amikor azt írja, hogy a költemény „nem valamelyik püthagoreus emlékeztető följegyzése, hanem a szent közösség egészéé, és – ahogy ők maguk helyesen mondták – a teljes iskola közös *apophthegmája*” (*Kommentár* XXVII. 13). A szerzőnek az sem állhatott szándékában, hogy Püthagorasz műveként adja közre a költeményt, hiszen a 47. sorban magára Püthagoraszra esküszik annak garanciájaként, hogy intelmei hatékonyak.

A keletkezési idő tekintetében a *terminus post quem* Platón kora: a 69. sorban az ítélőképességnek (*gnómé*), vagyis az értelemnek „fogathajtóként” (*héniochosz*) való megnevezése nyilvánvaló utalás a platóni *Phaidrosz* lélekfogathasonlatára.⁵ A *terminus ante quem* Khrüszipposz (Kr. e. 280–204) működése, akinek a fátum és a szabad erkölcsi választás viszonyára vonatkozó tanítását Gellius így adja elő:

⁴Platón: *Állam* 617c.

⁵Platón: *Phaidrosz* 246b.

Ha egy gömbölyű követ eldobsz egy erősen lejtő síkon – mondja [Khrüszipposz] –, te leszel ugyan az indítóoka lefelé gördülésének, mégis aztán magától gördül sebesen tova, s már nem azért, mert te taszítod, hanem mert belső tulajdonsága és gördülékeny alakja így hozza magával. Ugyanígy a fátum rendje, törvénye és szükségszerű volta az, ami indítóokként szerepel, de késztetéseink és megfontolásaink további lendületét és egész tevékenységünket kinek-kinek saját akarata és természetes hajlama kormányozza. Ezután az elmondottakkal összhangban a következőket mondja: *Ezért mondták a püthagoreusok is: „Felismered, hogy az embereknek saját maguk által választott bajuk van”, mert önmaguktól támad romlásuk, saját késztetésük, gondolkodásuk és elveik szerint vétkeznek és szenvednek ártalmakat.*⁶

Ezeknek az adatoknak az alapján C. J. Thom a költemény keletkezési idejét Kr. e. 350 és 300 közé teszi.⁷

3. Recepció

Az *Aranyvers* a hellenizmusban, majd a császárkorban közismert és közkedvelt mű lehetett. Cato, Seneca és Epiktétosz is hivatkozik rá,⁸ ami a költemény sztoikus recepciójára utal. Plutarkhosz és Galénosz is idéz belőle, az újplatonikusok és a korai egyházatyák (Órigenész, Szent Jeromos, Alexandriai Szent Kelemen, Nazianzoszi Szent Gergely) ugyancsak felhasználják gondolatait. Három teljes kommentárja ismeretes: Iamblikhosz, Proklosz és Hieroklész műve. Az első kettő azonban nem görögül, hanem arab fordításban maradt fenn, és szerzőségük is vitatott.⁹ Így a leghitelesebb kommentárnak Hieroklész műve tekinthető.

A költemény nyomtatásban először 1494-ben jelent meg (Aldus Manutius, Velence). A következő évszázadokban részint oktatási célokat szolgáló, gnómiкус szövegeket tartalmazó antológiák részeként látott napvilágot, részint pedig Hieroklész kommentárjával együtt jelentették meg számtalan kiadásban.

⁶ Gellius: *Attikai éjszakák* VII. 2. = SVF II 1000. A kurzivált mondatot Gellius görögül idézi. Az idézőjelbe tett részmondat az *Aranyvers* 54. sora.

⁷ Thom, 58. A 19–20. századi kutatók egyéb datálási hipotéziseit lásd Thom, 35–58.

⁸ Cato szavait Cicero idézi (*Cato, avagy az öregségről* XI. 38); Seneca: *A haragról* XXXVI. 1–3; Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 10, 2–4; IV. 6, 31–35.

⁹ Daiber, H.: *Iamblichus Arabus. Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande*. Amsterdam, 1995; Ibn-at-Tayyib: *Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses*. Ed., transl. N. Linley. Buffalo, 1984.

II. ALEXANDRIAI HIEROKLÉSZ

1. Élete

Hieroklész az alexandriai újplatonikus iskola első vezetője. Működését két adat alapján tudjuk datálni. (1) A gondviselésről írott művét thébai Olümpiodórosznak ajánlotta (*cod.* 214. 1), aki történetíró és államférfi volt II. Theodosziosz császár (uralk. 408–450) korában. Olümpiodórosz 412-ben követségben járt a hunoknál, 418-ban pedig a nomád egyiptomi *blemmüesz* törzsnél tett látogatást.¹⁰ Mivel Phótiosz Olümpiodóroszt – mint a gondviselésről szóló mű címzettjét – sikeres és köztiszteletben álló diplomataként mutatja be,¹¹ H. Schibli valószínűnek tartja, hogy Hieroklész ezt a művet 418 után írta.¹²

(2) Hieroklész az újplatonikus athéni Plutarkhoszt nevezi meg mestereként.¹³ Plutarkhosz idős korában halt meg 431/2-ben. E két adat alapján Hieroklész működése az 5. század első felére tehető.

2. Filozófiája

Hieroklésznak két műve maradt fenn: az *Aranyvershez* írott kommentár és *A gondviselés* című értekezésének két kivonata, amelyet Phótiosz pátriárka (810–891) készített. Ezek a pátriárka *Bibliothéké* című kivonatgyűjteményének 214. és 251. sorszámú darabjai; a szakirodalomban szokásos jelölésük: *codex* 214 és *codex* 251.

Hieroklész a filozófiát két diszciplínára osztja: a cselekvésre vonatkozó (*praktiké*) és a kontemplatív (*theóretiké*) bölcsességre (*Kommentár*, prooimion 2).¹⁴

A cselekvésre vonatkozó filozófia (vagyis az etika) az erény birtokába juttatja az embert, a kontemplatív filozófia pedig az igazságot nyújtja nekünk. A kontemplatív igazság tartalma az isteni világteremtés ismerete. Tárnya: a teológia, a metafizika és a természetfilozófia.

Tekintettel arra, hogy a fennálló dolgok okainak forrása a világteremtő isten, az okokra irányuló reflexió vezeti el a filozófust a legmagasabb rendű tudáshoz, az isten ismeretéhez (*theognószia*), amelynek révén ő – amennyire ez az ember számára lehetséges – az istenhez hasonlatossá válik. Az istenhez való hasonlóság: „isteni erény” (*Kommentár* XX. 8). Ám ennek megszerzését megelőzően az embernek emberi szinten kell tökéletesítenie magát: evilági

¹⁰ Phótiosz: *Bibliothéké*, *cod.* 80. 58b35–59a2; 62a9–22 (idézi Schibli, 3).

¹¹ *Cod.* 214. 1, 171b25–30.

¹² Schibli, 3.

¹³ *Cod.* 214. 8, 173a35–40.

¹⁴ Ez a felosztás végső soron Arisztotelészre vezethető vissza, aki az etikát és a politikát nevezi cselekvést irányító vagy gyakorlati tudománynak, a matematika, természetfilozófia és metafizika együttesét pedig elméleti tudománynak (*Metafizika* 1025b25).

ügyeiben, vallási, családi és társadalmi kötelességeinek eleget téve. Ez az erkölcsi erények gyakorlatán keresztül valósul meg. A cselekvésre vonatkozó filozófia másik ága, a „telesztikus” – azaz a misztikus eljárásokkal foglalkozó – tudás mintegy a filozófiának egy harmadik fajtája (XXV. 18), amelyre azért van szükség, mert az emberi léleknek van egy sajátos hordozója: az anyagtalan „fényttest” (*augoeidesz szóma* – XXVI. 3), azaz a *pneuma* (XVI. 11), amely megtisztításra szorul. A telesztikus filozófia a fényttest rituális megtisztításával foglalkozik.

A filozófia mindhárom ága a tisztulással kapcsolatos: a kontemplatív filozófiában a racionális lelket az *igazság* tisztítja meg (XXVI. 6), az etikában a lélek irracionális (indulatos és vágyakozó) részét az *erény* (XXVI. 26), a telesztikus filozófiában pedig a lélek hordozóját a *theurgikus-misztikus eljárások* tisztítják meg.

Az újplatonikus filozófiában a mindenség három elsődleges princípiuma a hierarchikusan elhelyezkedő három „eredendő valóság” (*arkhiké hiposztázisz*): legfölül az Egy (*to Hen*), középen az Értelem (*Nusz*) és alul a Lélek (*Pszükhé*). Ezt így tanítja Plótinosz, Porphüriosz, Iamblikhosz, Szürianosz és Proklosz is. Ezért meglepő lehet, hogy Hieroklész – ránk maradt írásaiban – nem említi az Egyet. Nála a legmagasabb hiposztázis az Értelem, amelyet a platóni Démiurgosszal azonosít. Tanításának ezt a sajátosságát elsőként Karl Praechter tette szóvá.

Egészében véve Hieroklész aligha haladja meg a Plótinosz előtti platonizmust. Különösen megjegyzésre méltó, hogy transzcendens istenségként csupán a Démiurgoszt, a világ teremtetőjét és kormányzóját ismeri. Sehhol nem beszél a hiposztázisoknak arról a teljes építményéről, amelyet Plótinosz alapozott meg, majd Iamblikhosz és az athéniaiak tovább finomítottak: az Egyről mint őslényegről, a transzcendens Értelemről, az érzéklöletti és az érzékelhető dolgok régiója között közvetítő Lélekről.¹⁵

Hieroklész tanításának ez a „hiányosságát” egyes szerzők a keresztény monoizmus hatásának tulajdonítják.¹⁶ De ne tévesszük szem elől, hogy Hieroklésznak – még ha egyébként osztotta is a három eredendő valóságról alkotott plótinoszi tanítást – két ránk maradt művében ezeknek a témájánál fogva nincs szüksége arra (bár kétségtelen, hogy a lehetősége megvolna rá), hogy az Egyről értekezzen: az *Aranyvers* kommentárjában azért nem kell erre kitérnie, mert annak püthagoreus szerzője a Tetraktüsz jelöli meg a legfőbb princípiumként (45–48. sor), amelyet Hieroklész a Démiurgosszal azonosít

¹⁵ F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*. Elfte, vollständig neubearbeitete... Auflage, herausgegeben von Dr. Karl Praechter. Berlin, 1920, 666.

¹⁶ Az eddig kialakított álláspontok összefoglalását lásd Schibli, 44–58.

(XX. 19). A gondviselésről írott munkában pedig azért nem kell rá kitérnie, mert „a Démiurgosznak... az atyai uralkodása az, amit gondviselésnek tekintünk és valóban az is” (*cod.* 214. 4, 172b).

A teremtés a Démiurgosznak és az ő „sértetlen és romolthatatlan képmásainak”, az isteneknek a műve (*Kommentár* I. 3). Időbeli kezdet és vég nélküli értelmi aktus, amely nem igényel fizikai mozgást (*cod.* 251. 17). A teremtés nem valamiféle eleve meglévő anyag megformálása és elrendezése, hiszen az isten mindenhatóságát vonná kétségbe az a feltételezés, hogy önjerejéből nem képes megteremteni a világot, hanem ehhez tőle függetlenül létező anyagra van szüksége (*cod.* 251. 1–2). A kozmosz dolgai (*ta onta*) magából az istenből állnak elő (*par' autu tu theu hüpeszté* – *Kommentár* XXII. 7). Ennek mikéntjét Hieroklész nem világítja meg, valószínűleg azért, mert a magyarázathoz analógiára lenne szükség, és a teremtésre vonatkozóan minden analógia félrevezető volna.

A teremtés legmagasabb rendű produktumai a racionális lények: az istenek, a daimónok és az emberi lelkek. Hieroklész a gondviselésről írott műve egyik fejezetében (*cod.* 251. 7) két szempont szerint – (A) a Démiurgoszhoz való hasonlóságuk és (B) gondolkodásuk alapján – a következőképpen állapítja meg a racionális lények hierarchiáját.

(A)

Az istenek állandó formában (atreptósz) és változatlan módon (ametablétósz) rendelkeznek a Démiurgoszhoz való hasonlósággal.

A *Kommentár* ugyanezt a gondolatot így fogalmazza meg:

[Az istenek] mindig és egyformán (*aei kai hószaútósz*) a világteremtő istennel foglalkoznak gondolataikban, mindig az ő javára vannak tekintettel, létüket és jóllétüket osztatlanul és állandó formában kapják tőle, mivel ők sértetlen és romolthatatlan képmásai a világteremtő oknak. (I. 3)

A daimónok fajtája nem állandó formában (uk atreptósz) és nem osztatlan módon (ud' amerisztósz) kap ugyan részt az istenhez való hasonlóságból, ám az atyai törvényeket tévedés nélkül (anamartétósz) és romlatlanul (akaküntósz) betartja.

A daimóni kontempláció „nem állandó formájáról” a *Kommentár*ban is olvasunk:

Ez a közbülső fajta nincs teljes tudatlanságban az istenre vonatkozó ismeret tekintetében, de nem rendelkezik rendületlen és mindig ugyanolyan tudással sem erre vonatkozóan, hanem mindig ismeri ugyan őt, ám figyelme egyszer így, máskor meg úgy irányul rá, van, hogy jobban, és van, hogy kevésbé. Szakadatlan istenismerete révén fölötte áll az emberi fajtának, de azért, hogy ez az ismerete nem mentes a változástól és nem is mindig ugyanolyan, alatta marad az isteninek. (I. 7)

A „nem osztatlan módon” értelmezése problematikus. H. Schibli a következő szöveghehellyel állítja párhuzamba a mondathoz írott lábjegyzetében:

Ők gondolataikban mindig a világ teremtetőjével foglalkoznak ugyan, és a tőle kapott boldog élet sugárzik róluk, ám nem egyazon módon (*ukh hószaútosz*) és nem állandó formában (*ude atreptosz*). Az a körülmény ugyanis, hogy az istenhez való csatlakozásuk középszintű csupán, bizonyos változásokat tesz számukra lehetővé (amelyek azonban nincsenek ártalmukra), és egyszer ilyen, máskor olyan szándéktól vezérelve járnak körülötte a táncukat. Az első változatlan és egységes kontemplációjától az övéké elkülönül és egyszersmind össze is kapcsolódik vele, miután a saját ismereteik sokfélék. (*Kommentár* III. 5)

Arra a kiegészítésre, hogy a daimón az atyai törvényeket tévedés nélkül és romlatlanul betartja, azért van szükség, mert éppen e két attribútum segítségével lehet megfogalmazni a daimón és az emberi lélek közötti különbséget:

Az emberi fajta nemcsak az égi lényeknek marad alatta „elfordulása” (trepszthai) okán, de az aithéri lények értékének is alatta marad annak következtében, hogy olykor megromlik (kaküneszthai).

Az „elfordulás” az istentől való elfordulást jelenti, amelynek következtében a lélek „elveszíti a létezés helyes formáját” (*Komm.* I. 5), ami vétkes és tévedésen alapuló megszegése az atyai törvénynek, ezért romlást (*kaküneszthai*) eredményez.

(B)

Az istenek mindig (aci) a Démiurgoszra gondolnak és egységbe foglaltan (hénóménosz) működő – azaz intuitív – tudásuk van róla.

A daimónok mindig (aci) őrre gondolnak ugyan, de tudásuk diszkurzív (dixodikosz).

Az emberek nem mindig (méte aci) gondolnak az istenre, és gondolkodásuk részlegesen (memeriszmenosz) működik. Természetüknél fogva nincs meg bennük sem az égi lények nem részekre osztott (amerisztosz) – azaz intuitív – gondolkodása, sem a sorban utánuk következő aithéri lények gyarapodó (pléthüomené) – azaz diszkurzív – ismerete, mivel gondolkodásuk nem egységbe foglaltan (heniaiosz) működik, és nem is mindig (méte aidiosz) gondolnak (a Démiurgoszra), hanem amikor fölemelkednek a róla való gondolkodás méltóságáig, akkor az aithéri fajta ismeretét reprezentálják (mimuntai), és ezt az ismeretet követve örvendenek az intelligibilis dolgok kontemplációjának.

Mivel az emberi lélek hajlamos arra, hogy elforduljon az istentől és romlottá váljon, továbbá kontemplációs képessége sem olyan erőteljes, mint az isteneké és a daimónoké, ezért felügyeletre és korrekcióra szorul. Ez a felügyelet és korrekció: a fáton (*heimarmené*).

3. A hieroklészi fátumelmélet előzményei. Khrüszipposz tanítása

Hieroklész fátumelmélete a khrüszipposzi kompatibilizmus radikális módosításaként értelmezhető. Az összehasonlítás végett vegyük először szemügyre Khrüszipposz erre vonatkozó tanítását.

A khrüszipposzi fátumfogalomnak van metafizikai, logikai és etikai aspektusa.

Metafizikailag a fátum: egyetlen folytonos oksági lánc a kozmoszban, „a dolgok örök oka, amiért az elmúlt dolgok is megtörténtek, a jelenlevők is történnek és a jövőbeliek is történni készülnek” (Cicero = LS 55 L).

Logikailag a fátum működése olyan kijelentésekben fogalmazható meg, amelyek – noha jövőbeli eseményekre vonatkoznak – már most igazak vagy hamisak (Cicero = LS 38 G).

Etikailag: noha „a fátum rendje, értelmes szándéka és szükségszerűsége az, ami az okok fajtáit, és kiindulópontjaikat elindítja, ám elménk megfontoláson alapuló késztetéseit és cselekedeteit kinek-kinek a saját akarata és értelme irányítja” (Gellius = LS 62 D).

Mint látható, a fátum etikai aspektusa mintha ellentmondásban volna a metafizikai és a logikai aspektussal. Hiszen ha elménk megfontoláson alapuló késztetései és cselekedetei nincsenek alávetve a fátum szükségszerűségének, akkor nem igaz az, hogy a fátum az *egyetlen* oksági lánc a világmindenség valamennyi eseményének. Ha pedig alá vannak vetve ennek a szükségszerűségnek, akkor nem igaz az, hogy cselekedeteinket saját akaratunk és értelmünk irányítja. Ugyanígy: ha elménk szabadon dönt, akkor nem igaz az, hogy majdani döntései már most megfogalmazhatóak volnának igaz vagy hamis kijelentéseként, hiszen az okai azoknak a döntéseknek, amelyekre e kijelentések vonatkozni fognak, még nem léteznek. Ha pedig ezek a döntések a világmindenség univerzális forgatókönyvében már most megvannak, akkor nem igaz az, hogy elménk szabadon dönt.

A feszültséget az okozza, hogy etikai elméletében Khrüszipposz a fátum működését megkísérli összehangba hozni az akarat szabadságával. A fátumnak és az akarat szabadságának az összehangolását nevezi a szakirodalom kompatibilizmusnak. A khrüszipposzi elmélet abból a fölismerésből indul ki, hogy egy esemény bekövetkeztének kettős oka van. A kétféle okot Khrüszipposz a henger alakú test mozgásával illusztrálja. Ha egy sík területen fekvő hengert valaki megtaszít – mondja –, akkor az gördülni kezd. Ám gördülésének csupán az egyik oka a taszítás – ezt nevezi Khrüszipposz „kisegítő és közvetlen oknak”, vagy más néven „kezdeményező oknak”; a gördülés másik oka a gördülő test alakja. Ez utóbbit „teljes és fő oknak”, más néven „alkati oknak” nevezi. A kezdeményező ok, amely az esemény alanyára – példánkban a hengerre – kívülről gyakorol hatást, közvetlenül a fátum lineáris és temporális oksági láncolatának eleme. Ám könnyen belátható, hogy ugyanazon kezdeményező ok más és más alkati okkal találkozva más és más okozatot cred-

ményez: ugyanolyan erejű taszítás, amely ezt a hengert elgördíti, egy kocka alakú kőtömböt nem tudna mozgásra bírni.

Etikailag releváns cselekedeteinkben a kétféle ok a következőképpen jelenik meg. Cselekedeteink a külvilág bennünket érintő eseményeire adott reakciók. Az eseményről elménkben kialakul egy képzet, amelyet megfontolás tárgyává teszünk, és vagy jóváhagyjuk, vagy megvonjuk tőle a jóváhagyást. Ezek a mentális mozzanatok ébresztik bennünk a cselekvésre irányuló késztetést, amelynek alapján aztán cselekszünk. Cselekedetünk minősége pedig attól függ, hogy milyen képzetet hagyunk jóvá, milyentől vontuk meg a jóváhagyást, és ezeknek következtében milyen morálisan jó vagy rossz cselekedetre érzünk késztetést. Cselekvésünknek az esemény és a róla az elménkben kialakult képzet a *kezdeményező oka*, amely a fátumból ered, a mentális mozzanatok (a megfontolás, jóváhagyás, illetve a jóváhagyás megvonása, valamint a késztetés) pedig az *alkati oka*, amely a cselekvő személy erkölcsi habitusától függ.

De vegyük észre, hogy amikor Khrüszipposz a gördülő henger *alakját* és a cselekvő személy *erkölcsi habitusát* ugyanolyan típusú alkati okként kezeli, akkor nem megfelelő analógiát alkalmaz. A cselekvő személy ugyanis, amikor elméjében megjelenik a vele megtörtént esemény képzete mint kezdeményező ok, mindig egy döntés előtt áll, amelyet maga hoz majd meg: vagy jóváhagyja a képzetet és azzal adekvát módon cselekszik, vagy nem hagyja jóvá és nem cselekszik semmit, vagy másként reagál rá. A megtaszított henger ellenben nem áll olyan döntés előtt, hogy vagy „jóváhagyja” a taszítást és gördülni kezd, vagy megvonja tőle a jóváhagyást és veszteg marad.

Az esemény és a cselekvés között az a különbség, hogy az esemény „nem tőlünk függő” (*uk eph' hémin*), a cselekvésünk ellenben „tőlünk függő” (*eph' hémin*) mozzanata életünknek. Nem tőlem függ, hogy elered-e az eső – hiszen az időjárást nem tudom befolyásolni –, de tőlem függ, hogy a sötét felhők látán magamhoz veszem-e az esernyőmet, vagy otthon hagyom.

Ha fölismerjük az esemény és a cselekvés közötti különbséget, akkor az imént látott ellentmondást – amely a fátum etikai aspektusát szembeállítja a metafizikai és a logikai aspektussal – kétféleképpen szüntethetjük meg. Vagy úgy, hogy a cselekvést előkészítő mentális mozzanatok (a megfontolást, jóváhagyást, késztetést) deklaráltan kivesszük a fátum hatásköréből és a cselekvő személy hatalmában állónak nyilvánítjuk, vagy pedig úgy, hogy ezeket is teljes mértékben alárendeljük a fátumnak, azaz megszüntetjük az esemény és a cselekvés különbségét olyanformán, hogy a cselekvéseinket lefokozzuk pusztá eseményekké. Khrüszipposz ez utóbbi megoldást választja. Konceptiója szerint igaz ugyan, hogy „elménk megfontoláson alapuló késztetéseit és cselekedeteit kinck-kinck a saját akarata és értelme irányítja” (Gellius = LS 62 D), ám minden egyes ember akarata és értelme eleve predeterminált. Khrüszipposz szerint „nyilvánvaló, hogy számos dolog belőlünk ered, mindazonáltal ezeket is a fátum rendeli el a mindenség kormányzásával együtt járó

eseményként” (Diogenianosz, idézi Euszebiosz = LS 62 F). Ha pedig ez így van, akkor a megfontolás és a jóváhagyás mozzanata, egyszóval a cselekvés végső soron ugyanúgy nincs a hatalmunkban, mint annak az eseménynek a bekövetkezése, amely képzetet ébreszt bennünk: senki nem képes az ellenkezőjét cselekedni annak, amit ténylegesen tenni fog (Alexandrosz = LS 62 H).

Khrüszipposz a morális cselekvés legfontosabb mozzanatát, a szabad választás lehetőségét megtartja ugyan, de nem valóságos, hanem tényellentétes lehetőségként: Laiosznak *lehetősége lett volna* arra, hogy engedelmeskedjen Apollón parancsának, de miután morális habitusa ilyen és ilyen volt, nem tudott élni ezzel a lehetőséggel.

Így a sztoikus filozófusnak az emberi lélek mozgásait valóban sikerült összhangba hoznia a fátummal, de azon az áron, hogy a „tőlünk függőt” is alárendelte az univerzális szükségszerűségnek.

Khrüszipposz... azokhoz csatlakozik, akik lelkünk mozgásait meg akarták szabadítani a szükségszerűségtől; s miközben saját megfogalmazásaival bíbelődik, olyan nehézségekbe sodródik, hogy szándéka ellenére a fátum szükségszerűségét kell állítania (Cicero = LS 62 C).

Valószínű, hogy az elméletnek ez a sajátossága a sztoikusok számára nem jelentett problémát a Kr. e. 3. század belterjes szellemi közegében, ahol a filozófusok azt tartották feladatuknak, hogy iskoláikban filozófusokat képezzenek abból a célból, hogy ezek majd mestereik helyébe lépve újabb filozófusokat neveljenek az iskola jó hírének öregbítésére. A filozófia színtere ebben a korszakban Athén, főbb képviselői a sztoikusok és az Akadémia mesterei, nagy témái a dialektika és a metafizika. Az Akadémia már Arkeszilaosz (Kr. e. 316–241) vezetése alatt elfordul a klasszikus platóni témáktól, jobbra episztemológiai kérdéseket tárgyal szkeptikus szellemben, a sztoikusokkal – Zénónnal és Kleanthésszal – vitázva. A sztoikusok elfogadják ezt a kihívást. Khrüszipposz (279–206) Arkeszilaossal és annak tanítványaival polemizálva fejti ki elméletét – így az imént látott, a fátummal foglalkozó tanítását is –, majd a szkeptikus Akadémia legjelentősebb filozófusa, Karneadész (214–129) úgyszólván teljes filozófiai tevékenységét Khrüszipposz dialektikai, metafizikai és etikai teóriája vitatásának szenteli. A hagyomány szerint gyakran hangoztatta: „Ha Khrüszipposz nem lett volna, én sem lennék” (DL IV. 62). Karneadész tanítványa, Kleitomakhosz (Kr. e. 2. század) ugyanúgy mestere nyomán halad, ahogy Khrüszipposz tanítványai, babilóni Diogenész (Kr. e. 230–150) és tarszoszi Antipatrosz (megh. 130) is a khrüszipposzi témákon dolgoznak tovább.

Ám a Kr. e. 2. században jelentős fordulat áll be a két iskola érdeklődésében és tevékenységében. Kleitomakhosz tanítványa, larisszai Philón (Kr. e. 159–84) az Akadémia vezetőjeként szakít a szkeptikus dialektikával, és

visszafordul Platón tanításához. Ezzel veszi kezdetét a platonikus filozófiának az a korszaka, amelyet a szakirodalom „középső platonizmusnak” nevez. Nagyjából ezzel egy időben Diogenész és Antipatrosz tanítványa, rhodoszi Panaitiosz (Kr. e. 185–110), a sztoikus iskola vezetője elfordul a mesterien kidolgozott, ám merev khrüszipposzi dialektikától, és teljesen új stílusú morál-filozófiai vizsgálódásokba kezd. Mind Philón, mind Panaitiosz működésére az jellemző, hogy ők elsősorban nem szakfilozófusokat kívánnak képezni iskolájukban, hanem a hozzájuk forduló polgárokat akarják ellátni olyan szellemi útvalóval, amely segítségükre van a helyes életvitel és közéleti tevékenység kialakításában. Ahogy az orvos nem azért foglalkozik betegével, hogy orvossá képezze ki, hanem hogy terápiás eljárásával helyreállítsa egészségét, és a tornamester nem azért ír elő gyakorlatokat valakinek, hogy versenyzővé nevelje, hanem hogy az illető jó testi erőnlétre tegyen szert, úgy a filozófus elsődleges célja sem az, hogy filozófussá képezze ki a hozzá forduló tanítványt, hanem hogy a megfelelő életvezetést lehetővé tevő lélekterápiában részesítse. Fontos adalék erre vonatkozóan Arciosz Didümosz (Kr. e. 1. század) közlése, amelyet Sztobaios idéz:

Larisszai Philón, akadémiai filozófus, Kleitomakhosz hallgatója azok közé tartozott, akik jelentős fejlesztését végezték el a tantételeknek. Ez a Philón, aki sok egyebet is tett, ügyesen kidolgozta a filozófiai tanítás felosztását is, amit most be fogok mutatni.

Azt mondta, a filozófus az orvoshoz hasonló. Ahogy az orvos első feladata az, hogy rávegye a beteget a terápia elfogadására, a második, hogy megcáfolja a terápiát ellenjavalló érveket, ugyanígy van ez a filozófussal is. Ez mindkettejük esetében a megszólítottat buzdító beszédén múlik. A buzdító beszéd ugyanis az erényre késztet. A beszéd egyik része az erény nagy hasznát mutatja be, másika pedig megcáfolja azokat, akik a filozófiát rossz hírbe hozzák, elítélik, vagy másként járnak el rosszindulatú módon vele szemben.

Ezt követően a második lépés az orvoslás analógiájára egy második intézkedés. Mert ahogy az orvosnak, miután rávette betegét, hogy fogadja el a terápiát, az a dolga, hogy ezt alkalmazza, mégpedig úgy, hogy eltávolítja azokat az okokat, amelyek a betegséget előidézték, más terápiás elemeket meg úgy alkalmaz, hogy előkészíti az egészség befogadását, ugyanígy van ez a tudás dolgában is. Miután a buzdítások igyekeztek föl kínálni a terápiás eljárásokat, az ezekre késztető elemeket kétféleképpen kell alkalmazni: az egyik fajta azoknak a hamisan létrejött nézeteknek a kiűzésére kínál érvet, amelyek a lélek ítélőképességeit megbetegítették, a másik fajta pedig a helyes nézeteket ülteti be a lélekbe. Nos, a második azokról az <erkölcsei> jókról és rosszakról szóló toposz, amelyeken múlik és amelyek által megvalósul a filozófia felé tett megindulás.

A harmadik lépés megint egy harmadik <intézkedéssel> lesz analógiába állítható. Ugyanis az orvoslás esetében a kifejtett erőfeszítés egésze a célra irányul, ami nem más, mint az egészség, a filozófia esetében pedig a boldogság. Ámde a végcélokra vonatkozó érvelés az életmódra vonatkozóval kapcsolódik össze. Mert ahogy az orvoslás esetében nem elegendő az egészség létrehozása, hanem szükség van az egészségre vonatkozó tanácsokra is, amelyekre akik odafigyelnek, meg tudják őrizni testük jó állapotát, ugyanígy az életmód kérdésében is szükség van bizonyos tantételekre, amelyek révén a célok tekintetében elővigyázatosság ébred az emberben. Kettős az életmódra vonatkozó tanítás: emez az egyedre szabott, amaz pedig általános. Az egyiknek az egyedi dolgokat kell megvizsgálnia az egyes emberek esetében: például, hogy kell-e állami tisztséget vállalnia annak, aki az értelmének él, vagy hogy vajon a bölcsnek a hatalmasok környezetében kell-e élnie, és meg kell-e házasodnia.

Az általános tanítás meg mindenkire vonatkozik. Ilyen például az, hogy mi a legjobb alkotmány, meg hogy vajon mindenkinek be kell-e töltenie vezetői tisztséget, vagy ez érdem szerint történjék. Ez az általános, mindenkinek szóló tanítás polgári jellegű, önmagánál fogva hirdetendő, miután jelentősége és általános volta okán részét alkotja az emberi életformáknak.

Ha lehetséges volna az, hogy minden ember bölcs legyen, a legtöbb ilyen toposzra nem is volna szükség, hiszen könnyen meg tudnák különböztetni a mellékes dolgokat a lényegesektől. De mivel óvatos előrelátással kell intézniük a dolgaikat a közepszerű embereknek is, akiknek számára e buzdító beszédek némelyike hasznos lehet, mivel vagy idő hiányában, vagy valamilyen kényszerítő elfoglaltság miatt nem áll módjukban, hogy szabadidejüket teljes egészében ennek a kérdésnek szenteljék – ezért van szükség a témára vonatkozó buzdító tanításra, amelynek révén az egyes kérdésekben hasznos útmutatás szilárdságát és helyességét nagy vonalakban eljáratíthatják. (Sztobaiosz: *Eklogai* II. 39–41.)

Ugyanez a lélekterápia iránti elkötelezettség jellemzi Panaitiosz tevékenységét, aki föladja a khrüszipposzi bölcs viselkedésének és gondolkodásának eleve teljesíthetetlen maximalista normáit, és helyette „a bölcsességben előrehaladó ember” (*prokoptón*) teendőit írja elő tanítványainak. Az erkölcsi nevelés ettől kezdve mind a panaitioszi sztoában, mind a középső platonizmusban a tanítvány morális diszpozíciójának terápiáját jelenti: a még kialakulatlan – mert fiatal – személyiség erkölcsi karakterének kialakítását, megerősítését, illetve a kedvezőtlen külső körülményei (szegénység, betegség, alacsony származás) miatt torzult morális alkat korrekcióját. Könnyen belátható, hogy a khrüszipposzi kompatibilizmus nem alkalmas arra, hogy ennek

az új típusú nevelésnek elméleti alapjául szolgáljon, hiszen Khrüszipposz az egyén morális diszpozícióját a fátumtól predeterminálnak és megváltoztathatatatlannak tekinti, amiből az következik, hogy aki erkölcsileg eleve jó, annak nincs szüksége karaktere megváltoztatására, aki pedig hitvány karakter, azon úgysem fog a nevelés.

Az a filozófus, aki hisz az ember morális nevelhetőségében, nem oszthatja Khrüszipposznak azt a nézetét, amely szerint akaratunk és értelmünk döntéseit is „a fátum rendeli el a mindenség kormányzásával együtt járó eseményként” (LS 62 F). Panaitiosz utódainál, a császárkori sztoikusoknál azt találjuk, hogy a morális diszpozíciót – Epiktétosz terminusával: a *proairesis*-t – deklaráltnak kiveszik a fátum (a „nem tőlünk függő”) hatásköréből, és a cselekvő személy hatalmában állónak nyilvánítják.

Ugyanígy járnak el a középső platonizmus képviselői. Alkinoosz (Kr. u. 2. század) minden bizonnyal az iskolában már egy ideje uralkodó általános fel fogást fogalmazza meg, amikor így ír:

Platón tana a fátumról körülbelül a következő: azt mondja, hogy jól lehet minden a fátumtól függ, még sincs minden a fátum által elrendelve. A fátum a törvény rendjének megfelelően működik, ugyanúgy nem mondja meg, ki mit fog cselekedni, illetve elszenvedni, hisz ez a végtelenbe mehet, lévén végtelen számúak az egyedek, és végtelen sok minden történik meg velük. Egyébiránt így veszendőbe menne a szabadságunk, a dicséret és az elmarasztalás, és mindaz, ami ezekkel rokon. Ezzel szemben a fátum azt mondja meg, hogy ha a lélek ilyen vagy olyan életet választ, illetve ezt vagy azt cselekszi, akkor ennek ilyen és olyan következményei lesznek reá nézve. A lélek tehát nem rabszolga, tőle függ, megtesz-e valamit, avagy sem, és semmi sem kényszerítheti az egyikre vagy a másikra, viszont a cselekedet következménye a fátum törvényének megfelelően fog beteljesedni. Például amikor Parisz elrabolta Helenét, ezt szabadon tette, de ennek következményeképp a hellének Helené miatt háborúztak. Ugyanígy, Apollón is előre megmondta Laiosznak: „mivel ha nemzel, önnön magzatod megöl”. A jóslatban benne foglaltatik Laiosz és a gyermek, akit nemzhet, a fátum viszont csak a következményre vonatkozik. (*Platón tanítása* XXVI. 1–2; Somos Róbert fordítása.)

Az a distinkció, hogy „jóllehet minden a fátumtól függ, még sincs minden a fátum által elrendelve”, a pamphüliai Ér mítoszából (*Állam* X. könyv) származik: Platón szerint a földi lényként való megszületésükre várakozó emberi lelkek még a túlvilágon maguk választanak életformát maguknak (azaz nem a fátum rendeli el, hogy kiből lesz uralkodó, földműves vagy filozófus), ám választott életformája mellett azután mindenkinek ki kell tartania, akár akarja, akár nem: a Moirák ugyanis megváltoztathatatlaná teszik a lelkek döntését

(620d–e). „Az erénynek azonban nincs gazdája: mindenki aszerint részesül belőle, amint többé vagy kevésbé tiszteli vagy nem tiszteli” (617e): vagyis – a szélsőségesen hitvány életformák kivételével, amelyeket csak hitvány lelkek választanak maguknak – az is a mi döntésünktől függ, hogy életformánkat erényesen éljük-e meg vagy sem.

Alkinoosz következő mondata („A fátum a törvény rendjének megfelelően működik, stb.”) implicit kritikáját tartalmazza a khrüszipposzi fátumelméletnek, amely egy olyan végtelen terjedelmű törvénykönyvhöz hasonlítható, amelyben nemcsak a törvények vannak rögzítve, hanem mindazon múlt-, jelen- és jövőbeli cselekedetek is eleve le vannak írva, amelyeket minden egyes ember a világ kezdetétől az idők végezetéig megtett, megtesz és meg fog tenni.

4. Hieroklész elmélete. A kondicionális fátum tana

A középső platonizmusnak a fátumról alkotott felfogását a következő két – imént idézett – mondat összegzi:

[A] fátum azt mondja meg, hogy ha a lélek ilyen vagy olyan életet választ, illetve ezt vagy azt cselekszi, akkor ennek ilyen és olyan következményei lesznek reá nézve. A lélek tehát nem rabszolga, tőle függ, megtesz-e valamit, avagy sem, és semmi sem kényszerítheti az egyikre vagy a másikra, viszont a cselekedet következménye a fátum törvényének megfelelően fog beteljesedni.

Ezt a felfogást nevezzük kondicionális fátumelméletnek. Hieroklész erre vonatkozó tanítása a következő. A racionális lények hierarchiájában középpont álló daimónok azok, akik összekapcsolják az isteni világot az emberi lelkek világával (*Kommentár* III. 1). Testből és lélekből álló emberi lényekként végrehajtott cselekedeteinkről nekik adunk számot, ők a mi őrünk és felügyelőink (*cod.* 251. 8). Minden ember mellé oda van rendelve egy daimón, aki végigkísér életünkön, halálunk után pedig lelkünk az ő vezetésével megy a Hádészba (*cod.* 251. 30). A daimón szabja meg előre az ember születésének és halálának időpontját, így határozva meg életidőnk korlátait. „Egy meghatározatlan ideig tartó életet ugyanis nem lehetséges szemmel tartani” (*cod.* 251. 8).

A daimóni őrzés és felügyelet a fátum menetében valósul meg. A fátum: a gondviseléssel együtt járó igazságszolgáltatás, amely ellentételezi cselekedeteinket és viselkedésünket, megjutalmazza a jót és megbünteti a hitványságot (*cod.* 214. 4). A gondviselés: a Démiurgosz atyai uralkodása, amely a racionális lények minden fajtájának azt nyújtja, ami annak kijár (*cod.* 214. 4; 251. 6).

Az oktan állatokra nem terjed ki az isteni gondviselés: az ő halandó és irracionális életük a véletlen birodalmában megy végbe, és csupán olyan mértékben részesednek az isteni szükségszerűségben, hogy mindegyikük megőrzi fajtája sajátosságát, és a fajta egymást követő egyedei örökké az őket létrehozó okok szerint valók (*cod.* 251. 7; 12).

Mivel a fátum: a gondviseléssel együtt járó korrekciós igazságszolgáltatás, ezért csak az emberre vonatkozik. Hiszen mint láttuk, az állatokra nem terjed ki a gondviselés, az istenek és a daimónok magatartásán pedig nincs mit korrigálni. Ezért rájuk egy másfajta, „tisztá és egyszerű gondviselés” vonatkozik (*cod.* 251. 19). Az emberi lélekre az „anyagi gondviselés” (*pronoia enülosz*) irányul, amely az isteni döntés mellett a véletlent (*tükhé*) és a megfelelő pillanatot (*kairosz*) is tartalmazza. Az isteni döntés, a véletlen és a megfelelő pillanat együttese a fátum (*cod.* 251. 20).

Az isteni ítélet ugyanis nem eleve megállapított elv szerint juttat némelyikünknek szörnyűségeket, másikunknak kellemes dolgokat, hanem attól függően, amit előző életeinkért kiérdemeltünk. Az ítélet ugyanis, amelyet a fölénk rendelt bírák meghoznak rólunk, az orvosi mesterséghez hasonlatos: az orvos fogadja az embereket, akik önmaguk miatt betegedtek meg, és a megfelelő időpont szerint mindazt előírja nekik, ami a gyógykezelésbe vett embereknek használ. Ezért az ítélet alá eső emberek érdeme – mivel más és más, és szabad akaratuk mozgása szerint változik – véletlent elegyít a ránk irányuló gondviseléshez. A kire-kire illő helyzet magával hozza a büntetésre és a megtisztulásra megfelelő időpontot is. Amikor a véletlen és a megfelelő időpont egybefonódik az isteni gondviseléssel, ez az egész szövődék adja ki a fátumot, amelybe az emberi szabad választásból kerül bele a véletlen, az isteni ítéletből pedig a megfelelő időpont. Az orvosi mesterséghez az tartozik, hogy megszabja a terápia megfelelő mértékét, az emberhez pedig az, hogy olyan állapotba juttatja magát, hogy szüksége van a vágásra, égetésre és egyéb fájdalmas gyógykezelésre. (*cod.* 251. 20)

Tetteinknek a gondviselés által történő megítélése, amely az emberi dolgokat az igazságosság és a törvény útján rendezi el, megköveteli a szabad akarat és a szabad választás princípiumának meglétét (*cod.* 251. 11). Azok az események, amelyek testünkkel és külső körülményeinkkel kapcsolatosak, nem találomra és véletlenszerűen történnek meg, hanem válaszként a lélek szabad választásaira, döntéseire és késztetéseire (*cod.* 251. 10). Az életünket kitevő események és körülmények menete a következő. Az ember szabad akaratából meghoz egy döntést, és döntése szerint cselekszik – rendszerint hibásan. Erre válaszként korrekciós célzatú büntetésként az isten – a daimón közreműködésével – a megfelelő pillanatban „ráküld” a cselekvőre egy olyan eseményt vagy körülményt, amely szenvedést okoz neki és újabb cselekvésre

készíti, amelyre aztán a fátum újra büntetéssel válaszol. Az állatokkal semmi olyasmi nem esik meg,

ami az aithéri régióból szállna alá avégett, hogy isteni ítélet eredményeképpen az ebbe a régióba való visszaemelkedésre készítse fel őket, ahogy ez minden egyes ember esetében szükségképpen történik, akiknek racionális és halhatatlan lelkével, miután onnan alászállt, rokonai sokat törődnek, gondoskodnak róla és kiigazítják a rosszra való hajlandóságát. Az emberek ezért szenvednek, és ezért választanak a dolgok között szenvedések közepette, majd újra választanak és megint elszenvedik azt, amit választásuk miatt megérdemelnek. (*cod.* 251. 13)

Mint ebből az összefoglalásból is látható, a kondicionális fátum nem a döntéseinket és a cselekedeteinket szabja meg, hiszen a döntés és a cselekvés szabad akaratunkból történik. A fátum az egyetemes törvény státusával rendelkezik, és feltételesen működik: nem kényszerít ránk egy bizonyos cselekvést, hanem a működése abban áll, hogy ha így és így cselekszünk, akkor ezt – az arra alkalmas pillanatban – annak megfelelően ellentételezi.

Ez a fátum, amely bennünket ebbe a világba vezet, majd innen ismét vissza; egymásba fonódása és együttes működése az emberi szabad választásnak és a választás isteni megítélésének, úgyhogy amikor a szolgai alávetettséget nem ismerő szabad választásunk révén azt választjuk, amit akarunk, olyankor az elkerülhetetlen isteni megítélés révén gyakran olyasmit szenvedünk el, amit nem akarunk. (*cod.* 251. 15)

Szemben a khrüszipposzi elmélettel, amely azt tanítja, hogy az ember cselekvését a fátum determinálja – azaz a cselekvés a fátum okozata –, a kondicionális fátum elmélete szerint éppen ellenkezőleg: a cselekvő szabad akaratából végrehajtott választás és cselekvés az oka annak, hogy válaszként egy adott fatális esemény bekövetkezik. A kondicionális fátum úgy működik, hogy maga a morálisan helytelen cselekedet hívja elő azokat az eseményeket és körülményeket, amelyek a cselekvő számára az egyetemes törvény szerint rá kiszabott büntetésként jelennek meg.

BIBLIOGRÁFIA

A püthagoreus *Aranyvers*hez

Thom, Johan C.: *The Pythagorean Golden Verses*. With introduction and commentary. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, 1995. (A költeménnyel kapcsolatos további irodalmat lásd ennek a monográfiának az irodalomjegyzékében.)

Hieroklészhoz

Hieroclis in Pythagoreorum Carmen Commentarius. Recensuit Fridericus Guilelmus Kochler. Stuttgart: Teubner, 1974.

Hierokles: *Kommentar zum pythagoreischen Goldenen Gedicht*. Übersetzt von Friedrich Wilhelm Köhler. Stuttgart: Teubner, 1983.

Photius: *Bibliothèque*. Texte établi et traduit par René Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1959–1974.

Schibli, Hermann S.: *Hierocles of Alexandria*. Oxford: Oxford University Press, 2002. (A Hieroklészra vonatkozó további irodalmat lásd ennek a monográfiának az irodalomjegyzékében.)

